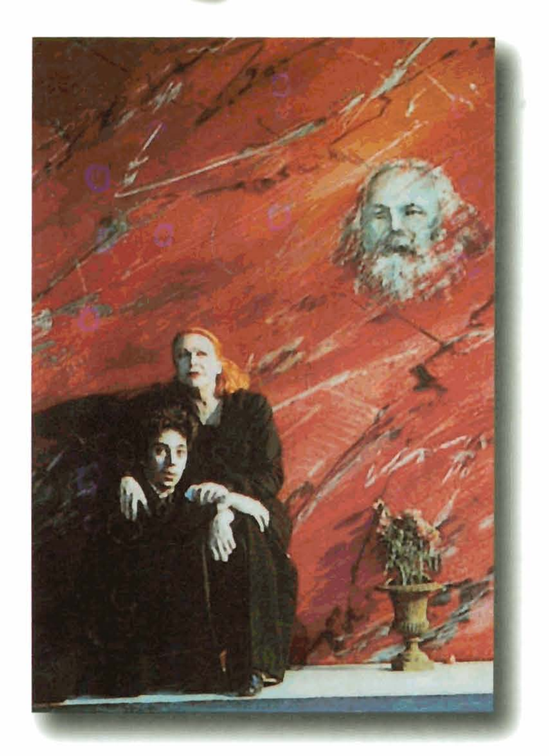
إريك فروم

مفهوم الإنسان عند ماركس



ترجمة: محمد سيد رصاص



دراسات فكرية

مفهوم الإنسان عند ماركس

* - مفهوم الإنسان عند ماركس
* - إريك فروم
* - الطبعة الأولى 1998
* - دار الحصاد للنشر والتوزيع
سورية - دمشق - برامكة
ص.ب: 4490 ها،فا: 2126326

* - الإخراج وتصميم الغلاف :
القسم الفني في دار الحصاد

إريـــك فـــــروم

مفهوم الإنسان عند ماركس

ترجمة: محمد سيد رصاص



مقدمة الترجمة العربية

في زمن البيريسترويكا، راحت دراسات البحاثة الغربيين، مثل (إرنست ماندل) و(جان إلينشتاين)، تعتمد على كتاب إريك فروم «مفهوم الإنسان عند ماركس»، كمرجع رئيسي. وقد افادني أحد الأصدقاء بأن هذا الكتاب يدخل في إطار المواد الدراسية والبحثية المقررة في بعض الجامعات الأميركية، حسب ما أخبره طالب عربي قادم من هناك.

كشف انهيار الاتحاد السوفياتي هشاشة أتباعه السابقين وضحالة عقائديتهم، اذ سرعان ماتخلَّوا عنه، ليس هذا وحسب بل تخلوا عن الماركسية برمتها، (وهذا شيء طبيعي إذا أخذنا تلك المعادلة التي لاتفرق بين «الكنيسة» و«الدين»، أو في التعبير الإسلامي، بين «الشيخ» و«الدين»)، في حين أظهر الماركسيون ممن كانوا لايتفقون مع موسكو أنهم أكثر تمسكاً بالفكر الماركسي، بشكل عام. والآن، بعد الانهيار، صارت الحاجة ماسة إلى موازين فكرية يستطيع المرء، عبرها، أن يقدم مراجعة وتقويماً لما حصل.

إن أهمية هذا الكتاب، والذي قد يتساءل الكثيرون عن جدوى نشره، الآن، بعد خمسة وثلاثين عاماً على ظهوره في أمريكا، تأتي من كونه يقدم دراسة عن محتوى ومضامين الفلسفة الماركسية التي قدمها كارل ماركس، والتي، بهذا الشكل أو ذاك، قد استندت عليها مختلف التجارب، وأولها التجربتين السوفياتية والصينية، من أجل إنشاء «المنظور» و«الممارسة» الخاصتين بهما، وما أدى إليه ذلك من تغيير لمعالم العالم الحديث.

إن مراجعة عامة لمحتوى المكتبة الماركسية، تبين للجميع فرادة هذا الكتاب، من حيث أنه يدرس (فلسفة كارل ماركس) وليس (فكره)، من حيث

أن هذا الثاني هو أوسع من الأول، ولو أنه ينطلق منه كأساس للبحث. طبعاً، هناك كتب أثبتت أن هناك أساساً فلسفياً للأبحاث الاقتصادية المقدمة في كتاب ماركس «رأس المال» (1867)، وأن هذا الأساس هو جوهر الماركسية (كتاب جورج لوكاتش: «التاريخ والوعي الطبقي» (1923))، وهناك مؤلفات حاولت أن تثبت أن «العلم»، المقدم في كتاب «رأس المال»، قد قدم «ثورة كوبرنيكية» في المعرفة، تجاوزت كل أيديولوجية وفلسفة سابقة (ماقبل ماركسية) بما فيها ماقدمه ماركس في «مخطوطات 1844» (كتاب لوي ألتوسير: «قراءة (رأس المال) » (1965).

إن النقص في كتاب (لوكاتش) يرجع إلى عدم اطلاعه على كتاب ماركس «مخطوطات 1844»، والذي لم ينشر حتى عام 1932 ، فيما أن كتاب (فروم) هو دراسة لمحتوى الفلسفة الماركسية في «المخطوطات»، ولإثبات أن الماركسية، كفلسفة، قد ولدت هناك، وأن المنهج المعرفي الذي طبق على الاقتصاد السياسي لدراسة بنية اقتصادية ـ اجتماعية محددة، وما ولدته من تعبيرات سياسية وثقافية، يستند إلى المحتوى الفلسفي المعروض في «مخطوطات 1844»: وبالتالي أن تلك «العمارة المعرفية) لها (أساس فلسفي) قد تكوّن في عام 1844 ، ليقدمه (ماركس) في كتابه، هذا.

مايلفت نظر المرء، هو الصمت المطبق والتجاهل المتعمد من قبل السوفييت وأتباعهم لكتاب ماركس «مخطوطات 1844». كما أن محاولة (ألتوسير) لإثبات تناقض بين (ماركس الشاب) و (ماركس الشيخ)، لاتنفصل عن كونه، كمفكر وكسياسي، هو عضو في المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي، وهو أيضاً واحدٌ من أشد المعادين للطروحات التجديدية التي قدمتها حركة (الشيوعية الأوروبية)، في السبعينات، والتي دخلت في صدام حاد مع السوفييت. فيما رأينا السوفييت، في كتبهم وتنظيراتهم، يقدمون الماركسية (أو ماكانوا يسمونه (الماركسية اللينينية)، والذي هو مصطلح وضعه (ستالين)، بعد عام 1924) عبر الأقنومين، ذوي الإنتاج السوفياتي الخاص، اللذين كانا يسميان (المادية الجدلية) و(المادية التاريخية): وهذا التقديم السوفياتي كان

يعرض «الماركسية اللينينية» في إطار فلسفي أقرب إلى المادية الميكانيكية لفلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين (الذين حاربهم (ماركس) كثيراً)، مع إضافة مفهوم (حزبية الفلسفة) وانقسامها الأزلي إلى معسكري (المثالية) و(المادية)، زائد (الجوهر الاقتصادي ـ الاجتماعي) الذي اعتبره السوفييت هو أساس الماركسية، وليس الأساس الفلسفي، والذي يتقرر على ضوء هذا (الجوهر) أو ذاك (الأساس)، المنهج المعرفي الذي يطبق على بنية اقتصادية ـ اجتماعية، وماتولده من تعبيرات سياسية ـ ثقافية. وقد اعتبر السوفيات، عبر نظريتهم حول (المراحل الخمس)، أن التاريخ الاقتصادي ـ الاجتماعي يمكن اختزاله في تعاقبية تلك المراحل، كما عرضها (ستالين)، والتي استندت أساساً، إلى دراسة للتاريخ الغربي. وهذا ما أدى بهم إلى رفض التجارب الخاصة، وهو عائد إلى مصلحة سياسية وأيديولوجية للسوفيات لكي يبقوا المركز الأيديولوجي ـ السياسي لكافة الأحزاب الشيوعية العالمية، وبالتالي إلى محاربة السوفيات للرؤى الماركسية الأخرى القائلة بأن المنهج المعرفي هو دراسة مخصوصة لـ «بنية اقتصادية ـ اجتماعية ـ سياسية ـ ثقافية) لمجتمع محدد وفي زمان محدد، وفي إطار تفاعل المحلي ـ الإقليمي ـ العالمي، مما يولد (ماركسية خصوصية) تختلف عن الماركسيات الأخرى المطبقة في المجتمعات المختلفة.

يلاحظ في هذا الإطار، بأن الماركسيين الذين ينطلقون من أن (الاقتصاد السياسي) هو جوهر الماركسية يرفضون، بشكل عام، التجارب الخصوصية، فيما أن من يعتبر أن المنهج المعرفي الماركسي هو منطلق من أساس فلسفي (حتى وهو يدرس ميادين علم (الاقتصاد السياسي))، يتلاقى مع النظرة التي ترى أن الواقع الملموس لكل بلد أو أمة يولد ماركسيات خصوصية وليس ماركسية واحدة صالحة لكل مكان وزمان ولكل الشعوب والأمم.

كما أن الملاحظ، في هذا الصدد، أن أنصار الفكر السوفياتي، هذا، هم إلحاديون ويقدمون (الماركسية اللينينية) كعقيدة نافية ومحاربة للعقائد الأخرى، في السياسة والفكر. فيما أن مَنْ ينطلق مِنَ (الأساس الفلسفي)، كمنطلق بدئي للمنهج المعرفي الماركسي، يكون، سواء كان فرداً متحزباً في العمل السياسي أم

مفكراً، منفتحاً على التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، كما أن الموجود منهم في أحزاب شيوعية، يعتبر الماركسية، كفلسفة، هي منهاج معرفي لدراسة (البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية ـ الثقافية) في مجتمعه، من أجل بناء الممارسة السياسية على ضوئها، وبالتالي، فهي مرشد للسياسة والسياسيين الماركسيين، وهم خارج السياسة، في حياتهم الشخصية وفي معتقداتهم الأخلاقية وفي مواقفهم تجاه العالم الطبيعي أو تجاه (ماوراء الطبيعة)، يمكن أن يكونوا معتقدين بالأديان وممارسين لشعائرها. وهذا شيء قد وجدناه في الحزبين الشيوعيين لإسبانية وإيطالية، في السبعينات والثمانينات.

من أجل كل هذه القضايا، أشعر بأهمية تقديم هذا الكتاب إلى القارئ العربي، عسى أن يستطيع عرض فلسفة مفكر، هو (كارل ماركس)، كان له تأثيرات كبرى على عصرنا، بشكل متميز ومختلف عن ماجرى تقديمه سابقاً من قبل أنصار الماركسية وأعدائها، على حد سواء، وبأسلوب علمي أكاديمي من قبل مفكر، مثل (إريك فروم)، نال شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة (هايدلبرغ) في ألمانية، أوائل الثلاثينات، وبعد هجرته إلى أمريكا، بعد صعود (هتلر) للسلطة عام 1933 ، كان أستاذاً محاضراً في جامعتين شهيرتين بأمريكا، هما (يال) و(كولومبيا).

14 نيسان 1996 ، محمد سيد رصاص

ملاحظة: هناك مصطلح علمي لم يوضع مرادفه الأجنبي في سياق النص، وهو (الأَيْض) = (Metabolism).

تقديم

يتضمن هذا الكتاب الترجمة الإنكليزية للعمل الفلسفي الرئيسي لكارل ماركس(*)، والذي ينشر هنا، للمرة الأولى في الولايات المتحدة[1].

من الواضح أن نشر هذه الترجمة يكتسب مبرراته الكافية، حتى ولو اقتصرت الأهداف على تعريف الجمهور الأمريكي بواحد من المؤلفات الأساسية للفلسفة (مابعد الهيجيلية) والذي هو حتى الآن، غير معروف في إطار العالم الناطق بالانكليزية.

تمثل فلسفة ماركس ـ كحال معظم الإنتاج الفكري الوجودي ـ احتجاجاً ضد «اغتراب» الإنسان، ضياعه عن نفسه، وتحوّله إلى شيء، كما أنها حركة تقف في وجه عملية تشويه إنسانية الإنسان وتحوله إلى آلة: هذا الأمر الذي رافق وتأصل خلال عملية تطور الثورة الصناعية الغربية.

تقدم الماركسية نقداً قاسياً لكل الحلول المطروحة لمشكلة الوجود، والتي تحاول تقديم رؤى، تنكر من خلالها، أو تموّه مشكلة الثنائية في الوجود الإنساني.

من هذا المنطلق، يمكن الاعتبار أن فلسفة ماركس تمتد بجذورها إلى التقاليد الفلسفية الإنسانية الغربية، والتي يشكل موضوع الاهتمام بالإنسان ككائن، والطرق المؤدية إلى تحقيق طاقاته واقعياً، جوهرها الأساسي. هذه

(*) ـ إن كتاب فروم «مفهوم الإنسان عند ماركس»، هو مقدمة للترجمة الإنكليزية لكتاب ماركس «مخطوطات 1944» وقد ترجمنا هذا الكتاب، إضافة إلى الفصل الأخير من المخطوطات.

التقاليد التي تبدأ بسبينوزا وتنتهي بغوته وهيغل، مروراً بفلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، والألمان في القرن الثامن عشر.

بالنسبة لفلسفة كارل ماركس، والتي تجد تعبيرها الأكثر وضوحاً في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية»، فإن المسألة المركزية هي مشكلة وجود الإنسان، ككائن فردي واقعي حقيقي، يتحدد معنى وجوده من خلال عمله، والذي تتجسد «طبيعته» وتحقق ذاتها في الصيرورة التاريخية.

إلا أن ماركس ـ خلافاً لكيركجارد والآخرين ـ يرى الإنسان في حسيته الكاملة، ككائن موجود في مجتمع مُعطى، وفي طبقة اجتماعية معطاة، حيث يجري تطوره من خلال إطار المجتمع، كما يكون في الوقت نفسه، أسيراً له أو متعلقاً به.

يعتبر ماركس أن التحقيق الكامل لإنسانية الإنسان، ولعملية انعتاقه من القوى الاجتماعية التي تقيده، غير منفصل عن عملية وعي وجود هذه القوى، وعن التغيير الاجتماعي الذي يتأسس على هذا الوعي.

إن الفلسفة الماركسية هي احتجاج. احتجاجٌ متشربٌ بالإيمان في الإنسان. وبقدرته على تحرير ذاته، وتحقيق لطاقاته. إلا أن هذا الإيمان الذي هو أحد مزايا التفكير الماركسي، والذي كان أحد خصائص طريقة التفكير الغربية ابتداءاً من أواخر العصور الوسطى حتى القرن التاسع عشر، هو نادرٌ اليوم إلى حد بعيد.

لهذا السبب بالذات ستبدو فلسفة ماركس متخلفة، ومن الطراز القديم، وذات طابع طوباوي، لكثير من القراء المصابين بعدوى روح الإذعان المعاصرة، وبعملية إحياء مفهوم الخطيئة الأصلية «وفقاً للتعبير الفرويدي»، وكما أنه لهذا السبب بالذات، إن لم يكن لأسباب أخرى أيضاً فإن هؤلاء سيرفضون صوت الإيمان في قدرات الإنسان، والأمل في قابليته لأن يصير هو، ماهو كامن فيه.

رغم ذلك، ستبقى فلسفة كارل ماركس مصدراً لرؤية وأمل جديدين. وأنا أعتقد بأن هذه الرؤية والأمل الجديدين سيمكناننا من «التعالي» على الأطر

الضيقة للتفكير الميكانيكي الوضعي، الذي يسود ميدان العلوم الاجتماعية في هذه الأيام: وهذا ضروري إن كان يراد خروج الغرب حياً، من «قرن المحاكمة» هذا.

في الحقيقة، بينما نجد أن التفكير الغربي، منذ القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر ـ أو لكي نكون دقيقين، حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى، عام 1914 ، كان تفكير أمل، أملٌ يمتد بجذوره إلى الفكر الروماني ـ الاغريقي، وإلى عصر رؤيا الأنبياء. يقابله خلال الأعوام الأربعين الأخيرة ازدياد اليأس والنزعات التشاؤمية: إن الإنسان العادي يبحث عن ملاذ، يحاول الهروب من الحرية، ويبحث عن الأمان في أحضان الدولة الكبيرة، والشركات الكبرى. إننا إن لم نكن قادرين على تجاوز حالة فقدان الأمل هذه، فان حضارتنا الغربية قد تصبح وفقاً للمنظور التاريخي البعيد ـ محكومة بالانطفاء الروحي والمادي رغم احتمالية احتفاظنا بقدراتنا لفترة من الزمن استناداً إلى قاعدة قوتنا المادية.

بقدر أهمية فلسفة ماركس، كمصدر للرؤية الفلسفية، وكترياق ضد سموم حالة الاذعان السائدة «الظاهرة أو المبطنة» فهناك سبب آخر، بالكاد هو أقل أهمية من السابق، لعملية نشر ترجمة هذا العمل في الولايات المتحدة خلال هذه الفترة من الزمن.

إن العالم، اليوم (1961)، يعاني من حالة الإنقسام، نتيجة الصدام بين الأيديولوجيتين المتنافستين، الماركسية والرأسمالية. فبينما نجد أن كلمة «الاشتراكية» لها وقع يوحي بمعنى شيطاني في الولايات المتحدة، نرى أن العكس هو الصحيح في بقية أنحاء العالم. حيث يلاحظ أن الروس والصينيين ليسوا وحدهم، الذين يستعملون مصطلح «الاشتراكية» لجعل أنظمتهم أكثر جاذبية، بل إن معظم الأقطار الآسيوية والافريقية هي في حالة انجذاب عميق نحو أفكار الاشتراكية الماركسية. إن الاشتراكية والماركسية تشكل عوامل جذب لهذه الأقطار، ليس فقط بسبب الانجازات الاقتصادية لكل من روسيا والصين وإنما أيضاً، بسبب العناصر الروحية لأفكار العدالة، المساواة، والعالمية، التي هي متأصلة في جذر الاشتراكية الماركسية. (والتي هي خلاصة للتقاليد

الروحية الغربية، في الوقت نفسه). ورغم حقيقة أن الاتحاد السوفياتي هو نظام لرأسمالية الدولة المحافظة، وليس تحقيقاً لأفكار الاشتراكية الماركسية، وأن النظام الصيني ينكر من خلال الأساليب التي يتبعها، أن انعتاق الإنسان كفرد هو الهدف الأساسي للاشتراكية إلا أننا نجد أن كلا النظامين يستعملان جاذبية الأفكار الماركسية، لكي يزكيّا نظاميهما لدى شعوب آسيا وإفريقيا.

كيف كان رد فعل الرأي العام، والسياسة الرسمية الأمريكية على هذه المحاولات؟

لقد قمنا بكل مابوسعنا لدعم الادعاءات الصينية ـ السوفياتية، من خلال إعلاننا أن نظاميهما «ماركسيان» من خلال توحيدنا الماركسية والاشتراكية بنموذج رأسمالية الدولة السوفياتية، وبالنزعة الشمولية الصينية.

إننا بوضعنا جماهير العالم المترددة، في مواجهة خيار البدائل بين «الماركسية» و«الاشتراكية» في جانب، و«الرأسمالية» في الجانب الآخر (إذ كما نضعها عادة، بين «العبودية» من جهة و«الحرية» أو المشروع الحر من جهة أخرى)، فإننا نعطي الاتحاد السوفياتي والشيوعيين الصينيين أكثر مايمكننا من الدعم، في معركة كسب عقول البشر. إن الرأسمالية والاشتراكية ليست هي البدائل للبلدان التي هي في طور النمو، والتي يمكن أن يكون تطورها السياسي الراهن ذا طابع حاسم على مستوى المئة سنة القادمة، بل إن الخيار هو بين نموذج الاشتراكية الشمولية والاشتراكية الإنسانية الماركسية، حيث تنزع كثير من البلدان إلى تطوير نماذج مختلفة ومتعددة منها، كما هو الحال في بولندة، يوغسلافيا، مصر، بورما وأندونيسيا.

إن لدى الغرب الكثير مما يقدمه لأمم المستعمرات السابقة، بوصفه رائداً لتطور من هذا النوع، حيث يمكنه ألا يقتصر على تقديم الرساميل والمشورة التقنية، بل أيضاً، التقاليد الإنسانية الغربية التي تشكل الاشتراكية الماركسية زبدة تطورها. إنها تقاليد تحرر الإنسان، ليس فقط (مِنْ) بل حريته في أن يطور طاقاته الإنسانية: تقاليد الكرامة والأخوة الإنسانية. ولكن من الواضح، أنه من أجل ممارسة هذا التأثير، ومن أجل استيعاب الادعاءات الروسية والصينية، يتحتم

علينا، أولاً، أن نفهم فلسفة ماركس، وأن نطرح جانباً، الصورة الجاهلة والمشوهة السائدة عن الماركسية في التفكير الأمريكي هذه الأيام.

إني آمل، بأن يكون نشر هذا الكتاب، خطوة مساعدة في هذا الاتجاه. ولقد حاولت في مقدمتي (أي مقدمة فروم لـ «المخطوطات»)، أن أقدم تصور ماركس للإنسان، في صيغة بسيطة، وليست مبسّطة ـ كما آمل ـ لأن أسلوبه يجعل كتاباته ليست يسيرة على الفهم دائماً، إضافة إلى أملي بأن تكون المقدمة، عاملاً مساعداً لمعظم القراء على استيعاب نص كارل ماركس.

لقد أحجمت هنا، عن عرض بعض وجهات نظري المتعارضة مع فكر ماركس، وذلك لأن هناك القليل منها، عندما يتعلق الأمر بمناقشة وجودية كارل ماركس الإنسانية. بينما يوجد عدد من نقاط الاختلاف مع نظرياته الاقتصادية، وفي علم الاجتماع، والتي عبّرت عنها في بعض أعمالي السابقة[2].

لقد أشرت أساساً، في هذه المؤلفات، إلى أن ماركس فشل في أن يرى الدرجة التي يمكن للرأسمالية أن تطور فيها نفسها، والحد الذي تستطيع من خلاله، تلبية الحاجات الاقتصادية للأمم الصناعية، كما بينت إخفاقه في أن يقدم وجهات نظر متكاملة وواضحة عن أخطار البيروقراطية، ونزعة المركزة في جهاز الدولة والاقتصاد، وعن تحديد ملامح إمكانية نشوء أنظمة تسلطية كبدائل للاشتراكية.

لكن مادام أن كتابنا، يقتصر على التعامل مع نظرات ماركس التاريخية والفلسفية فليس هذا هو المكان الملائم لمناقشة وجهات نظره السياسية والاقتصادية المثيرة للجدل.

إن عملية نقد نظرات ماركس، تختلف تماماً عن الأحكام المتعصبة المعتادة أو الأفكار التلخيصية، والتي هي سمة التقييمات الراهنة لماركس. وإني مقتنع، بأنه لو تمكنا فقط، من فهم المعنى الحقيقي للفكر الماركسي، ومن ثم، استطعنا تمييزه عن كل من الماركسية الصينية والسوفياتية المزيفتين، فسنكون

قادرين على استيعاب حقائق العالم المعاصر، ومهيئين للتعامل بواقعية وبشكل مثمر، مع التحدي الصيني ـ السوفياتي.

إني أعتقد بأن نشر هذا الكتاب، سيساهم ليس فقط، في فهم أوسع لفلسفة ماركس الإنسانية، بل في المساعدة على التخفيف من المواقف اللاعقلانية والارتيابية التي ترى في ماركس صورة لشيطان، وفي الاشتراكية مملكة له.

رغم أن «المخطوطات الفلسفية الاقتصادية» تؤلف الجزء الرئيسي من هذا الكتاب، إلا أني ضمنته أيضاً، بعض المقتطفات القصيرة من كتابات ماركس الفلسفية الأخرى، وذلك من أجل تأطير الصورة، إلا أن الجزء الأكبر من إضافاتي، يشمل مقالات متنوعة تتناول شخصية كارل ماركس، والتي لم تر النور في الولايات المتحدة حتى الآن. لقد أضفت هذا القسم، خصيصاً، لأن شخصية ماركس، كأفكاره، قد تم الافتراء عليها والحط من قدرها، من قبل كثير من المؤلفين، وإني أعتقد بأن تقديم صورة أكثر دقة عن ماركس، الإنسان، ستساهم في تدمير كثير من النظرات المتحاملة والمغرضة عند التعامل مع أفكاره[3].

بقي لي، الآن، أن أعبر عن تقديري الحار للسيد «ت.ب بوتومور» من مدرسة لندن للاقتصاد، لسماحه لي بالاستفادة من ترجمته الجديدة الممتازة لـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية»[4 + 5]. كما يتوجب عليّ شكره، على العديد من المقترحات الانتقادية الهامة، التي قدمها لي، بعد قراءته لمخطوطة مقدمتي لـ «المخطوطات»، هذه المقدمة التي تشكل كتابي، هذا.

إريك فروم

هوامش التقديم

(1) ــ لقد تمت ترجمة مبكرة إلى الانكليزية لــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» في روسيا، وقد وضعت في إطار التداول في انكلترا منذ عام 1959 . كما أن عمل «رايا دونايفسكايا»: «الماركسية والحرية»، «مؤسسة رفاق الكاتب، نيويورك 1955» يحوي بعض الأجزاء من «المخطوطات الفلسفية»، وهي أقل بقليل من نصف الكمية المنشورة هنا، وكانت هذه هي المرة الأولى التي تُترجم فيها وتنشر أقسام من «المخطوطات» في الولايات المتحدة.

(2) ــ قارن ، على سبيل المثال، مؤلفي: «المجتمع السوي»، «منشورات رينهارت وكو، نيويورك، 1955».

(3) ــ إن المثال البسيط لما كان يحصل في هذا المجال، هو النشر الأمريكي الأخير، لكتيب ماركس «في المسألة اليهودية» والذي نشر بعنوان «عالم بلا يهود».
إن هذا العنوان الذي وُضع ليوحي وكأنه موضوع من قبل ماركس نفسه، يبدو وكأنه يقصد تأكيد الإدعاء الذي يُطلق أمام الرأي العام حول هذا الكتاب، عن أن ماركس كان هو مؤسس نزعة العداء للسامية النازية والسوفياتية.
إن أي شخص يقرأ الكتاب، ويفهم فلسفة ماركس وأسلوبه الأدبي، سيتأكد من أن هذا الإدعاء هو زائف ومجرد عَبَث. إن هذه المحاولات، أساءت استعمال بعض الملاحظات الانتقادية حول اليهود، والتي وُضعت بأسلوب سجالي في هذا المقال الرائع الذي يعالج مشكلة الانعتاق البرجوازي، ــ وذلك من أجل إقامة مثل هذه الاتهامات الوهمية ضد ماركس.

(4) ــ إن منشورات (وات) و(كو)، لندن، ستنشر لاحقاً، كامل ترجمة السيد «بوتومور» لــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية، متضمنةً الأجزاء الاقتصادية الرئيسية والتي تم حذفها هنا، إضافة إلى مقدمة «بوتومور» لــ «المخطوطات».

(5) ــ ملاحظة: كل إحالات الصفحات التي تشير إلى «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية»، في هذا الكتاب، المقصود منها، ترجمة السيد «بوتومور».



الفصل الأول

تزييف مفاهيم ماركس

إن إحدى سخريات التاريخ الغريبة، أن العصر الذي يملك القدرة على الاقتراب اللامتناهي من المصادر، لاتوجد فيه حدود تمنع تشويه وإساءة فهم النظريات.

ليس هناك مثالاً فاقعاً لهذه الظاهرة، أكثر مما حصل في العقود القليلة الماضية لنظرية كارل ماركس. فرغم أن هناك إحالات مستمرة إلى ماركس والماركسية في الصحافة، في خطب رجال السياسة، وفي مؤلفات ومقالات فلاسفة وعلماء اجتماع محترفين، إلا أن هؤلاء الساسة ورجال الصحافة ـ ماعدا استثناءات قليلة ـ لم يكلفوا أنفسهم عناء إلقاء نظرة خاطفة على سطر من كتابات ماركس، وأن علماء الاجتماع مكتفون بمعرفة النزر اليسير عن ماركس، حيث من الواضح أنهم يشعرون بالأمان عندما يتصرفون كخبراء في هذا الحقل، طالما أنه لايوجد أحد ذو سلطة ومكانة في إمبراطورية البحث الاجتماعي، يتحدى بياناتهم الجاهلة[1].

إن تصور ماركس لـ «المادية» قد تعرض لعملية إساءة فهم جسيمة أكثر من أي مفهوم ماركسي آخر. فمن المعتقد بشكل كبير أن ماركس يؤمن بأن الدافع البسيكولوجي الأعظم في الإنسان، هو ميله للراحة والكسب المادي، وأن سعيه من أجل الفائدة المادية القصوى، يشكل الحافز الرئيسي في حياة الإنسان الفردية، وفي تطور الجنس البشري.

إضافة إلى هذا نرى الاعتقاد الواسع الانتشار المماثل، عن أن ماركس

ينكر أهمية الفرد، ككائن، لدرجة أنه لم يُقدّر، ولم يفهم الحاجات الروحية للإنسان. حيث يُظن أن «مثاله» هو الإنسان الحسن التغذية والكساء، و«المعدوم الروح».

لقد اعتبر نقد ماركس للدين مطابقاً لإنكاره كل القيم الروحية، وقد بدا هذا الأكثر وضوحاً وبروزاً لأولئك الذين يدعون أن الإيمان بالله هو شرط التوجه الروحاني.

إن هذه الرؤية عن ماركس تمضي، بعدئذٍ، لمناقشة فردوسه الاشتراكي، بوصفه يضم الملايين من الذين خضعوا لبيروقراطية الدولة الكلية السلطات، أولئك الذين تنازلوا عن حريتهم بالرغم من أنهم، ربما، يكونوا قد حققوا المساواة، حيث يفقد فيها هؤلاء «الأفراد» المكتفون، مادياً، فرديتهم ويستحيلون، بنجاح، إلى ملايين من (الروبوتات) النمطية والآلات الأوتوماتيكية التي تقودها نخبة صغيرة من القادة حسني التغذية.

يكفي القول بادئ ذي بدء، أن هذه الصورة الشائعة عن «مادية» ماركس ـ عدائه للنزعات الروحية، وميوله للاتجاهات الاخضاعية، والنظم الإتساقية ـ هي صورة زائفة كلياً.

إن هدف ماركس هو هدف متمثل في الانعتاق الروحي للإنسان، وتحريره من قيود الحتمية الاقتصادية، لإعادة بنائه في كليته الإنسانية، ولتمكينه من إيجاد الوحدة والتوافق مع أقرانه البشر ومع الطبيعة.

إذا أردنا استخدام لغة لادينية أو غير إيمانية بالله يمكن القول أن فلسفة ماركس هي خطوة راديكالية وجديدة، تشكل منطلقاً في إرساء تقاليد مذهب الخلاص النبوي (Prophetic Messianism). كما تهدف الماركسية إلى التحقيق الكامل لمذهب الفردية الذي كان يوجه التفكير الغربي، ابتداءاً بعصري النهضة والإصلاح الديني إلى القرن التاسع عشر.

إن هذه الصورة، بلا شك، ستصدم كثيراً من القراء، لعدم توافقها مع التصورات المتكونة عن فكر ماركس، والتي كانوا عرضةً لها. ولكن قبل القيام

بإثبات ماسأعرضه لاحقاً، أريد أولاً، تأكيد المفارقة المتمثلة في حقيقة أن الوصف، الذي أعطي، سابقاً، لهدف ماركس ولمحتوى نظرته للاشتراكية، يلائم على الأغلب حقيقة المجتمع الرأسمالي الغربي المعاصر.

إن غالبية الناس محكومة بعامل الرغبة في الكسب المادي والسعي للراحة وامتلاك الأدوات، حيث لايحدّ هذه النزعة سوى الميل للأمن واجتناب المخاطر. لقد أمسوا راضين، وبشكل متزايد، بالحياة التي نظمتها وعالجتها، ببراعة الدولة والشركات الكبرى وبيروقراطيتها المحترمة، على صعيدي الإنتاج والاستهلاك. كما أنهم وصلوا إلى درجة من الامتثال الذي استطاع امتصاص فرديتهم بشكل ملحوظ. إنهم، حسب مصطلح ماركس، «بشر سلعيون» عاجزون وواقعون تحت سيطرة آلات مكتملة الرجولة. إن الصورة الرئيسية لرأسمالية منتصف القرن الحالي، هي بالكاد مختلفة عن الشكل الكاريكاتوري للاشتراكية الماركسية الذي يقدمه خصومها. الشيء الأكثر مدعاة للاستغراب، يتمثل في حقيقة أن الأشخاص الذي يتهمون ماركس ببرارة بـ «المادية»، هم أنفسهم الذين يتهمون الاشتراكية بانعدام الواقعية، لأنها لاتقر أن الدافع الفعال الوحيد الذي يدفع الإنسان للعمل، يتركّز في ميله للربح المادي.

إن قدرة الإنسان اللامحدودة على إخفاء التناقضات الصارخة بواسطة التبريرات العقلية ـ هذا إذا طابقت مصالحه ـ لايمكن أن تظهر بشكل أكثر وضوحاً من هذا الاتهام. إن نفس الحجج التي يُدّعى أنها البرهان على أن أفكار ماركس غير متوافقة مع تقاليدنا الروحية والدينية، والتي أعيد استخدامها للدفاع عن نظامنا القائم ضد ماركس، هي نفسها بالضبط، التي يجري استخدامها من قبل الأشخاص ذاتهم، للبرهان أن الرأسمالية تلبي تطلعات الطبيعة البشرية، وبالتالي، أنها أكثر سمواً من الاشتراكية «اللاواقعية».

سأحاول في الصفحات التالية، تبيان أن هذا التأويل لماركس هو زائف كلياً، وأن نظريته لم تفترض أن المحرك الرئيسي للإنسان هو السعي للكسب المادي. إذ أن الهدف الأساسي لماركس هو تحرير الإنسان من ضغط الحاجات الاقتصادية، بشكل يستطيع فيه تحقيق إنسانيته بأبعادها الكلية. إضافة إلى اهتمام

ماركس الرئيسي بانعتاق الإنسان كفرد، وبتجاوز الاغتراب، وبالتالي، تأمين قابلية الإنسان لأن يتفاعل كلياً مع الإنسان ومع الطبيعة.

تشكل فلسفة ماركس، مذهباً وجودياً روحياً، بالمعنى غير الديني. إنها ـ بسبب هذه الخاصية الروحية بالذات ـ تتعارض مع التجربة المادية العصرية، وتتفارق كثيراً عن الفلسفة المادية السائدة، هذه الأيام: إن غاية ماركس، أي الاشتراكية ـ المستندة على نظريته حول الإنسان ـ هي، أساساً، مذهب خلاص نبوئي (Prophetic Messianism)، حسب لغة القرن التاسع عشر.

كيف أمكن، إذاً، إساءة فهم فلسفة ماركس بكاملها، وتحريفها إلى شكل مُغاير؟

إن هناك أسباباً متعددة: أولها وأكثرها بروزاً، الجهل. إذ يبدو أن مواد المعرفة التي لاتُدرّس في الجامعات، وبالتالي غير الخاضعة للبحث، هي «حرة» لكل شخص، لكي يفكر، يتحدث، ويكتب عنها كما يشاء ويدون أية معرفة. طالما أنه لايوجد هناك سلطات مشرفة معترف بها، لتراقب عملية التقيد بالحقائق، واحترام الحقيقة.

من هنا، يشعر أي شخص بأنه مُخوّلٌ بالحديث عن ماركس بدون أن يطّلع على مؤلفاته، أو على الأقل، بدون قراءته بشكل كاف، لأخذ فكرة عن نظامه الفكري البالغ الدقة والتعقيد. إن عدم نشر ترجمة انكليزية[2] لـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» بوصفها عملاً يتناول مفاهيم ماركس حول الإنسان، الاغتراب، وانعتاق الإنسان إلخ، كان عاملاً مساعداً، وجعل بعضاً من أفكاره، مجهولة في إطار العالم الناطق بالانكليزية. رغم ذلك، تظل هذه الحقيقة غير كافية لتفسير الجهل السائد. لأن عدم نشر ترجمة انكليزية لعمل ماركس هذا، لايشكل بحد ذاته، سبباً كافياً للجهلْ، حيث نجد أن الاتجاه الرئيسي لفكر ماركس الفلسفي واضحٌ بشكلٍ كافٍ في كتاباته المنشورة سابقاً بالانكليزية، وكفيل باجتناب حصول عملية التزييف.

سبب آخر يتركّز في حقيقة أن الشيوعيين الروس تبنوا نظرية ماركس، وحاولوا إقناع العالم بأن تطبيقهم ونظراتهم تتبع أفكاره. برغم أن العكس هو

الصحيح، نجد الغرب قد قَبِلَ ادعاءات الروس الدعائية، ووصل إلى الافتراض بأن نظرات ماركس تتطابق مع الرؤية والتطبيق الروسيين.

إن الشيوعيين الروس ليسوا وحدهم المتهمين بإساءة تأويل ماركس. فبينما نجد أن احتقار الروس الوحشي للكرامة الفردية والقيم الإنسانية، يظل فعلاً ذا طابع متفرد، نرى هناك وجود تفسيرات لماركس بوصفه مناصراً للمادية الاقتصادية المؤمنة بمذهب المنفعة، يقوم بها كثيرٌ من الاشتراكيين الإصلاحيين أو المعادين للشيوعية.

إن الأسباب ليست صعبة على الكشف. فبينما كانت نظرية ماركس تمثل نقداً للرأسمالية كان كثيرٌ من أنصاره مُتشربِّين، بعمق، بروح الرأسمالية، إلى درجة أنهم فسروا فكر ماركس على ضوء التصنيفات المادية والاقتصادية السائدة في الرأسمالية المعاصرة. لقد اعتقد الشيوعيون الروس، كالاشتراكيين الإصلاحيين، أنهم أعداء للرأسمالية، بينما نراهم يتصورون الشيوعية ـ أو الاشتراكية ـ من خلال روح الرأسمالية. بالنسبة لهم، إن الاشتراكية ليست مجتمعاً مختلفاً إنسانياً عن الرأسمالية، بل شكلاً من الرأسمالية الذي تحصل فيه الطبقة العاملة على مكانة اجتماعية أرقى. إنها (أي، الاشتراكية) كما عبّر انجلز ساخراً: «المجتمع الحاضر بدون عيوبه».

إلى هنا، تعاملنا مع أسباب واقعية ومعقولة لعملية تحريف نظريات ماركس. إلا أن هناك أيضاً، بدون شك، أسباباً غير عقلانية مساعدة لحصول هذا التحريف.

لقد كان يُنظر إلى روسيا السوفيتية بوصفها تجسيداً لكل الشرور، مما أدى إلى إلباس أفكارها بطابع شيطاني. فكما كان (الهون)(*) أي الألمان عام 1917 ـ لفترة قصيرة نسبياً من الزمن ـ يُنظر إليه كممثل للشر ـ هذا الموقف الذي شمل حتى موسيقى موزارت ـ كذلك حلّ الشيوعيون مكان الشيطان، إضافة إلى ذلك فإن عقائدهم لم يتم بحثها بشكل موضوعي.

إن التفسير الذي يعطى عادة لتبرير هذه الكراهية، هو الإرهاب الذي مارسه ستالين لسنوات طويلة. إلا أن هناك سبباً جدياً يجعلنا نشك بمصداقية

هذا التفسير، يتمثل في ممارسات إرهابية ولا إنسانية مشابهة، تمت من قبل الفرنسيين في الجزائر، ومن قبل الديكتاتورين **تروخيليو وفرانكو** في كل من الدومينيكان وإسبانيا، لم تُثر، بدورها، أي سخط أخلاقي مماثل، بل في الحقيقة، لم تثر أي سخط تقريباً.

أبعد من ذلك، إن التغيير الذي رافق عملية الانتقال من نظام الإرهاب المنزوع اللجام في عهد ستالين إلى دولة خروتشيف البوليسية الرجعية، لم ينل انتباهاً كافياً. فبرغم أن المرء سيظن أن أي شخص مهتم جدياً بمسألة الحرية الإنسانية، سيكون واعياً وسعيداً بالتغيير، الذي برغم كونه ليس كافياً بأي شكل، إلا أنه يشكّل تقدماً عظيماً على إرهاب ستالين العاري. كل هذا يعطينا مبرراً للتساؤل عما إذا كانت النقمة على روسيا، هي متجذرة حقاً في إطار مشاعر إنسانية وأخلاقية، أو أن الأمر لايتعدى حقيقة اعتبار النظام الذي تنتفي فيه الملكية الخاصة، نظاماً لاإنسانياً ومثيراً للخطر.

أخيراً، من الصعب تحديد أي من العوامل ـ التي سبق الإشارة إليها ـ هي الأكثر قوة، في دفع عملية إساءة فهم وتحريف فلسفة ماركس.

إنها عوامل تتفاوت ربما في الأهمية حسب تنوع الأشخاص والمجموعات السياسية، كما أنه من المستبعد أن يكون أي عامل بمفرده، هو الدافع المسؤول الوحيد.

هوامش الفصل الأول

(1) _ إنها ملاحظة تثير الحزن) _ وإن كان لايمكن اجتنابها _ من الواجب ابداءها على انتشار ظاهر الجهل وتحوير مفاهيم ماركس في الولايات المتحدة، أكثر من أي بلد غربي آخر.

ومن الواجب الإشارة خصيصاً إلى النهضة غير العادية للمناقشات حول ماركس التي تشهدها ألمانيا وفرنسا، والتي تتركز بالذات على «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» المنشورة في هذا الكتاب.

حيث نرى أن المشتركين الألمان الرئيسيين في هذه النقاشات، هم من علماء اللاهوت البروتستانت.

سأشير أولاً إلى «Marxismusstudien»: («دراسات ماركسية»)

ed by I. Fetscher, 2 Vols, J. C. B. Moher

«Tubingen 1954 and 1957»

كما أشير إلى المقدمة الممتازة التي قام بها «لاندشت» لـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» للناشر «كرونر» إضافة إلى أعمال «لوكاتش»، «بلوخ»، «بوبيتز» وآخرون، والتي سنعتمد عليها لاحقاً.

لوحظ مؤخراً حصول ازدياد طفيف للاهتمام بكارل ماركس في الولايات المتحدة. إلا أن جزءاً من هذا الاهتمام، للأسف يتمثل في بعض الكتب المتحيزة والمزيفة ككتاب «شوارز شيلد»: «البروسي الأحمر»، أو كتباً مضللة ومفرطة في التبسيط، كمؤلف «أوفر ستريش»: «معنى الشيوعية». رغم ذلك، نرى بالمقابل «جوزيف. أ. شومبيتر» في كتابه: «الرأسمالية، الاشتراكية، والديمقراطية»، منشورات «هاربروبروس، 1947» يقدم عرضاً ممتازاً للماركسية.

قارن أيضاً، عمل «جون س. بينيت»: «المسيحية والشيوعية اليوم»، منشورات «المطبعة المتحدة، نيويورك» الذي يناقش مشكلة المذهب الطبيعي التاريخي. كما يمكن مراجعة المقتطفات المختارة الممتازة «والمقدمات» التي قام بها كل من «فوير»، منشورات «دفاتر

(*) _ الهون (HUNS) = الألمان.

أنكور»، والسيدين «بوتومور» و«رابل»، منشورات «وات وكو»، لندن.

فيما يخص وجهه نظر ماركس بمسألة الطبيعة البشرية، أريد الإشارة إلى كتاب «فينا بل»: «الطبيعة البشرية: نظرة ماركسية»، الذي رغم كونه مليء بالمعلومات وذو نظرة موضوعية إلا أنه يعاني كثيراً من افتقار المؤلف إلى الإطلاع على «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية».

من أجل استيعاب القاعدة الفلسفية لفكر ماركس، يمكن الرجوع إلى كتاب هربرت ماركوز الرائع والثاقب النظر: «العقل والثورة»، «منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 1941»، ومناقشة نفس المؤلف للماركسية السوفياتية في مواجهة نظريات ماركس، في كتابه: «الماركسية السوفياتية»، «منشورات جامعة كولومبيا، نيويورك، 1958».

قارن أيضاً مناقشتي لمفاهيم ماركس في: «المجتمع السوي»، «منشورات رينهارت وكو، نيويورك، 1955»، ومعالجتي المبكرة لنظرية ماركس في:

«مجلة البحث الاجتماعي». Zeitschrift Fur Sozialforschung

VOl I

Hirschfeld, Leipzig 1932.

في فرنسا، كان نقاش أفكار ماركس موزعاً بين الكهنة الكاثوليك، مثل «ج. كالفيز» في عمله: «فكر كارل ماركس» «منشورات سَوْيَ، باريس، 1956»، والفلاسفة ــ ذوو الميول الاشتراكية على الأغلب ــ الذين كان بينهم، «أ. كوجيف»، «سارتر» وخصوصاً الأعمال المختلفة لهنري لوفيفر.

(2) ــ لقد تمت الترجمة الانكليزية الأولى لـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» في بريطانيا العظمى عام 1959 ، من قبل مؤسسة «لورنس، و، ويشارت»، بالاعتماد على الترجمة السابقة التي قامت بها «دار النشر باللغات الأجنبية، موسكو». إن ترجمة «ت.ب. بوتومور» التي استخدمناها في هذا الكتاب، هي الأولى التي يقوم بها رجل مدرسي غربي.

الفصل الثاني

المادية التاريخية عند ماركس

إن العقبة الأولى التي يجب تخطيها للوصول إلى فهم دقيق لفلسفة ماركس، هي عملية الإساءة التي تعرض لها مفهومي «المادية» و«المادية التاريخية».

إن أولئك الذين يعتقدون بأن الفائدة المادية للإنسان ورغبته بالراحة والكسب المادي المتعاظمين، تشكل الدافع الرئيسي للسلوك الإنساني، وبأن هذا الاعتقاد يستند إلى جذور فلسفية ـ فهم يتناسون الحقيقة البسيطة المتمثلة في أن استعمالات ماركس والفلاسفة الآخرين لكلمتي «المثالية» و«المادية»، لم تتم على أساس تعارض الدوافع النفسية للمستوى الروحي الأعلى مع دوافع الصنف التحتي والأدنى.

حسب المصطلحات الفلسفية، فإن «المادية» أو «المذهب الطبيعي» تشير إلى النظرة الفلسفية التي تؤمن بأن المادة في حركتها هي العنصر الأولي للكون. من هذا المنظور، يمكن أن نعتبر الفلاسفة الاغريق ماقبل سقراط «ماديين»، بالرغم من أنه لايمكن بأي شكل اعتبارهم ماديين، من خلال الرؤية ـ التي سبق الإشارة إليها ـ لـ «المادية» باعتبارها حكم قيمة أو مبدأ أخلاقي ومن جانب آخر، نجد أن الفلسفة المثالية تؤمن بأن العالم الأزلي المتغير للحواس ليس هو الذي يؤلف الحقيقة، وإنما مجموع الجواهر الروحية، أو الأفكار.

إن نظام أفلاطون هو النظام الفلسفي الأول الذي ينطبق عليه اسم «المثالية».

برغم أن ماركس في المنظور الفلسفي، هو مادي في قضايا علم الوجود، إلا أنه في الحقيقة لم يكن مهتماً في مسائلٍ كهذه، ونادراً ما تعامل معها. إن هناك أنواعاً متعددة من الفلسفات المادية والمثالية. لذلك، ومن أجل فهم «مادية» ماركس، من الواجب أن نذهب إلى أبعد من التحديد العام الذي أُعطي للتو.

لقد اتخذ ماركس، عملياً موقفاً حازماً من المادية الفلسفية التي كانت رائجة لدى معظم المفكرين التقدميين في عصره «وخصوصاً، علماء الطبيعة». فقد ادعت هذه المادية بأن «قِوامْ» كل الظاهرات الذهنية والروحية، موجود في المادة وفي سياق العمليات المادية. كما أن هذا النوع من المادية، قد ادعى في أكثر أشكالها سطحية وابتذالاً، أن المشاعر والأفكار يمكن تفسيرها تماماً بوصفها نتائج لمجرى العمليات الجسدية الكيميائية، وإن «الفكرة بالنسبة إلى الدماغ هي كالبول بالنسبة إلى الكِلى».

حاربَ ماركس هذا النوع من المادية «البرجوازية» الميكانيكية «المادية المجردة لعلم الطبيعة التي تستبعد التاريخ وتطوره»[1]، وتبنى بدلاً منها ما دعاه في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية»: «المذهب الطبيعي أو المذهب الإنساني، المتَّسِقْ، المتغاير عن كلٍ من المثالية والمادية معاً، والمُشكّل لحقيقتهما الموحِدة، في الوقت نفسه»[2].

في الحقيقة، إن ماركس لم يستخدم أبداً مصطلحي «المادية التاريخية» و«المادية الجدلية». بل إنه تكلم عن «منهجه الديالكتيكي» وعن «الأساس المادي» لمنهجه الذي يشير من خلاله ببساطة إلى الشروط الرئيسية للحياة البشرية.

إن هذا الجانب من «مادية» ماركس، و«منهجه المادي» الذي يميز رؤيته عن هيجل، يتضمن دراسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية الواقعية للإنسان، ودراسة تأثير طريقة حياة الإنسان الفعلية على عملية تكوّن فكره وشعوره. كتب ماركس: «إن التعارض المباشر مع الفلسفة الألمانية التي تنطلق من السماء نزولاً إلى الأرض، هو أننا، هنا، نصعد من الأرض باتجاه السماء. أي، إننا لاننطلق من مايتخيله ويتصوره البشر، أو من البشر كموضوع مروي، مفكر بِهِ،

مُتخيَل، ومُتصوَر، من أجل الوصول إلى الإنسان في لحمه. إننا ننطلق من البشر الفعليين الواقعيين، لأننا على أساس دراسة تقدم حياتهم الواقعية، سنظهر تطور الأصداء والانعكاسات الأيديولوجية لهذا التقدم»[3]. أو كما وضعها في شكل مختلف قليلاً: «إن فلسفة هيجل للتاريخ ليست أكثر من التعبير الفلسفي عن الدوغما الألمانية ــ المسيحية حول التعارض بين الروح والمادة، وبين الله والعالم... إن فلسفة التاريخ عند هيجل تفترض مقدماً وجود روح مطلقة أو مجردة والتي تتطور بطريقة لايكون فيها الإنسان سوى مجرد كتلة تحمل هذه الروح، سواء بشكل واعٍ أو لاواعٍ. كما يفترض هيجل أن التاريخ الخفي، التأملي يسبق ويُبطّن التاريخ التجريبي. بهذا، فإن تاريخ الجنس البشري يتحول إلى تاريخ الروح المجردة للجنس البشري التي تتعالى على الإنسان الواقعي»[4].

يصف ماركس منهجه التاريخي بشكل محكم جداً: «تعتمد الطريقة التي ينتج بها البشر وسائل بقائهم، قبل كل شيء، على طبيعة الوسائل الفعلية التي يكتشفونها في الحياة والتي يتوجب عليهم إعادة خلقها. إن أسلوب الإنتاج يجب أن لايعتبر ببساطة، بوصفه إعادة انتاج الحياة المادية للأفراد بل باعتباره شكلاً محدداً لفعالية هؤلاء الأفراد، الشكل المحدَّد للتعبير عن حياتهم، النمط المحُدَّد للحياة من جانبهم. إن الطريقة التي يعبر بها الأفراد عن حياتهم، هي التي تحدد كينونتهم. ما«يكونونه» يتطابق، إذاً مع إنتاجهم، مع مايُنتجون ومع الكيفية التي يُنتجون من خلالها. بالتالي، فإن طبيعةالأفراد تعتمد على الشروط المادية التي تحدد إنتاجهم»[5].

لقد حدد ماركس الفرق بين ماديته التاريخية والمادية المعاصرة، بشكل واضح جداً في أطروحته التالية عن فيورباخ: «إن العيب الرئيسي لكل الماديات السابقة (بما فيها مادية فيورباخ) أنها لاتفهم الشيء، الواقع وماندركه من خلال حواسنا، إلا في صورة موضوع أو تأمل (Anchauung)، وليس بوصفه فعالية إنسانية حسية، كممارسة، كذاتية. لهذا السبب، تم تطوير الجانب الفعال بشكل مجرد من قبل المثالية التي لم تعِ فعالية حسية واقعية كهذه. إن فيورباخ يريد، حقيقة، أن تتمايز الأشياء الحسية عن موضوعات التفكير، إلا أنه لم يفهم الفعالية الإنسانية ذاتها بوصفها فعالية موضوعية»[6].

إن ماركس ـ كهيجل ـ ينظر إلى الشيء ليس بوصفه «شيئاً» ستاتيكياً، وإنما إلى الشيء في حركته، في صيرورته، والذي يمكن تفسيره من خلال اكتشاف «المسبب» المادي له. إلا أنه وبالتعارض مع هيجل، يدرس الإنسان والتاريخ من خلال الانطلاق من دراسة الإنسان الواقعي والشروط الاجتماعية والاقتصادية التي يعيش الإنسان في ظلها، وليس من خلال الانطلاق من نقطة دراسة أفكاره.

لقد كان ماركس بعيداً عن المادية البرجوازية بمقدار بعده عن مثالية هيجل. وهكذا يحق القول له بأن فلسفته ليست «مثالية» أو «مادية»، وإنما تركيب مُؤلَّفْ من مذهب إنساني ومذهب طبيعي.

يجب أن نوضح، الآن، لماذا تكون الفكرة الشائعة عن طبيعة المادية التاريخية، غير صحيحة؟ إن هذه الفكرة تفترض وجود دافع بسيكولوجي أعظم في الإنسان يتمثل بالرغبة في كسب المال وفي الحصول على الراحة المادية الأكبر. فإنْ كان هذا هو القوة الرئيسية داخل الإنسان ـ هكذا يتابع أصحاب هذا «التأويل» للمادية التاريخية ـ فإن المفتاح لفهم التاريخ هو الرغبات المادية للبشر، وبالتالي، فإن مفتاح تفسير التاريخ هو معدة الإنسان وجشعه للحصول على الاشباع المادي.

إن إساءة الفهم الأساسية التي يرتكز عليها هذا التأويل، تتمثل في افتراض أن المادية التاريخية هي نظرية بسيكولوجية تتعامل مع دوافع الإنسان وعواطفه. ولكن الحقيقة أن المادية التاريخية ليست نظرية بسيكولوجية، على الإطلاق، مادام أنها تبين أن الطريقة التي ينتج الإنسان من خلالها، تحدد تفكيره ورغباته، وليست رغبته الرئيسية نحو الكسب المادي الأقصى. في هذا السياق، فعلم الاقتصاد لايهتم بالدافع البسيكولوجي، وبالعامل الذاتي، بل بأسلوب الإنتاج، والعامل الاجتماعي ـ الاقتصادي الموضوعي. إن المقدمة المنطقية الوحيدة شبه البسيكولوجية الموجودة في هذه النظرية، متركزة في افتراض أن الإنسان يحتاج الطعام، المأوى... الخ وبالتالي فهو بحاجة إلى أن يقوم بالإنتاج، لهذا السبب فإن أسلوب الإنتاج الذي يستند إلى جملة من العوامل الموضوعية يبرز كعامل

أولي ويحدد المجالات الأخرى لفعالية الإنسان. وهكذا، فإن الشروط الموضوعية المُعطاة التي تقرر أسلوب الإنتاج ومن ثم التنظيم الاجتماعي، تحدد الإنسان وأفكاره بمقدار ماتحدد مصالحه.

في الواقع، إن فكرة أن «المؤسسات تكوّن البشر» ـ كما وضعها مونتسكيو ـ هي نظرة قديمة. ما أتى به ماركس من جديد، كان التحليل التفصيلي للمؤسسات بوصفها متجذرة في أسلوب الإنتاج وقوى الإنتاج.

إن شروطاً اقتصادية محددة، كتلك الموجودة في الرأسمالية، تخلق كحافز رئيسي، الرغبة في المال والملكية. بينما نجد أن أوضاعاً اقتصادية أخرى تُولِّد رغبات معاكسة تماماً، كالزهد واحتقار الثروة الدنيوية، كما هو ملاحظ في كثير من الثقافات الشرقية وفي المراحل الأولى لنشوء الرأسمالية(7). طبقاً لماركس، فإن شغف المال والملكية هو تماماً مشروط اقتصادياً بالشكل ذاته المشروطة فيه الأهواء المعاكسة(8).

إن التفسير «المادي» أو «الاقتصادي» للتاريخ الذي قام به ماركس، لايتبنى، بتاتاً، العامل «المادي» أو «الاقتصادي» بوصفه الدافع الرئيسي الأكبر في الإنسان. حيث يؤكد هذا التفسير أن الإنسان، الإنسان الكلي والواقعي، أي «الأفراد الواقعيين الحيويين» ـ وليس الأفكار التي تتولد عن هؤلاء الأفراد ـ هم موضوع التاريخ وقوانينه.

لهذا يمكن القول بأن تفسير ماركس للتاريخ هو تفسير أنثروبولوجي للتاريخ، إن أراد المرء تجنب غموض كلمات «مادي» و«اقتصادي». إنه فهم للتاريخ مُرتكز على قاعدة أن الإنسان هو «مبدع وفاعل تاريخه»(9)،(10).

في الحقيقة، إن عدم اعتبار ماركس الرأسمالية كحصيلة للطبيعة البشرية، وعدم اعتباره دافع الإنسان في المجتمع الرأسمالي بوصفه دافعاً عاماً في الإنسان، يمثل واحداً من الفروق الكبيرة التي تميز ماركس عن معظم كتاب القرنين الثامن والتاسع عشر. إن عبثية النظرة القائلة بأن ماركس وضع الدافع نحو الفائدة المادية في مركز المحرك الأعمق في الإنسان، تصبح أكثر وضوحاً عندما يضع المرء في اعتباره أن ماركس قد بيّن في كتاباته وبشكل واضح جداً آراءه حول

الدوافع الإنسانية. حيث فرّق بين الدوافع «الثابتة» «التي تتواجد في كل الظروف، والتي لاتساهم الشروط الاجتماعية سوى في إعطائها شكلاً واتجاهاً جديدين» والدوافع «النسبية» «التي تعود بأصولها تحديداً إلى نوع معين من التنظيم الاجتماعي». لقد افترض ماركس بأن الجنس والحاجة إلى الغذاء تنطوي تحت إطار فئة الدوافع «الثابتة» إلا أنه لم يرد إلى خاطره أبداً اعتبار الميل للكسب الاقتصادي الأكبر كدافع ثابت(11).

إلا أننا لانحتاج أبداً إلى برهان كهذا من أفكار ماركس البسيكولوجية، لكي نبيّن أن هذا الافتراض التبسيطي حول مادية ماركس هو خاطئ تماماً. إن مجمل نقد ماركس للرأسمالية نابع من كونها جعلت مصلحة الإنسان في المال والكسب المادي هي محركه الرئيسي، كما أن مفهوم ماركس للاشتراكية هو، بدقة، مفهوم لمجتمع تنتفي فيه المصلحة المادية كمصلحة مهيمنة. كما أن هذا الأمر سيكون لاحقاً أكثر وضوحاً، عندما نناقش مفهوم ماركس للانعتاق الإنساني، ومفهومه للحرية، بالتفصيل.

كما أكّدت سابقاً، فإن ماركس ينطلق من الإنسان، الإنسان الذي يصنع تاريخه: «إن المقدمة الأولى لمجمل التاريخ البشري هي، بالطبع، وجود الفرد الإنساني الحي. وبالتالي، فإن الحقيقة الأولى التي يجب إدراكها هي التنظيم المادي للأفراد وعلاقاتهم التالية بسائر الطبيعة. إننا هنا لايمكننا الاستغراق في تحليل الطبيعة المادية الفعلية للإنسان، ولافي دراسة الشروط الطبيعية التي يجد الإنسان فيها نفسه ـ الشروط الجيولوجية، المائية، المناخية أو ماشابه.

إن كتابة التاريخ ينبغي دوماً أن تنطلق من هذه الأسس الطبيعية وتطوراتها التي حصلت في مجرى التاريخ من خلال فعل الإنسان.

إن البشر يمكن تمييزهم عن الحيوانات بالوعي، بالدين أو أي شيء آخر. إنهم بذاتهم يبدأون بإنتاج وسائل بقائهم، هذه الخطوة المشروطة بتنظيمهم المادي. إنهم، من خلال إنتاجهم لوسائل بقائهم، يقومون، وبشكل غير مباشر، بإنتاج حياتهم المادية الفعلية»(12).

من المهم جداً هنا، أن نفهم فكرة ماركس الرئيسية: الإنسان هو الذي يصنع تاريخه. إنه خالقه. حيث وضعها بعد سنوات عديدة لاحقة في «رأس المال»: «كما أن مهمة تأليف التاريخ الإنساني لم تعد سهلة، طالما ـ كما يقول «فيكو» ـ أن التاريخ الإنساني يختلف عن التاريخ الطبيعي في نقطة أننا صانعو الأول بخلاف الثاني»[13]. إن الإنسان يلد نفسه في سياق عملية التاريخ.

إن العامل الجوهري في عملية الخلق الذاتي للعنصر البشري يتمثل في علاقات الإنسان بالطبيعة. حيث يكون الإنسان، في بداية تاريخه، مكبلاً ومقيداً، بشكل أعمى، إلى الطبيعة إلا أنه في عملية تطوره، يتحول بعلاقاته إلى الطبيعة، ومن ثم إلى ذاته.

إن لدى ماركس في «رأس المال» شيئاً آخر ليقوله حول حالة التبعية، هذه، على الطبيعة: «إن تلك الأنظمة الاجتماعية القديمة للإنتاج إذا ماقورنت بالمجتمع البرجوازي، تبدو بسيطة وشفّافة إلى حدٍ بعيد. إنها تتأسس إما على قاعدة التطور الفج للإنسان، كفرد، الذي لم يقطع بعد حبل السرّة الذي يوحّده مع أقرانه البشر في الجماعة القبلية البدائية، أو على أساس علاقات الاخضاع المباشرة.

كما أنها تنشأ وتوجد عندما لايكون تطور القوى المنتجة للعمل قد تجاوز المرحلة الدنيا، وعندما تكون العلاقات الاجتماعية ـ في مجال الحياة المادية ـ بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والطبيعة ذات طابع محدود.

إن هذه المحدودية تنعكس في العبادة القديمة للطبيعة وفي العناصر الأخرى للديانات البدائية. إلا أن الانعكاس الديني للعالم الواقعي يختفي بالضبط، عندما تقدم العلاقات العملية للحياة اليومية للإنسان أشكالاً مفهومة ومعقولة عن الطبيعة والبشر. كما أن التطور الحياتي للمجتمع، الذي يستند على تطور الإنتاج المادي، لاينزع عن نفسه القناع الصوفي إلا عندما يُعامل كإنتاج من قبل البشر المتعاضدين والمالكين لحريتهم، وعندما يُنظّم من قبلهم بشكلٍ واعٍ في مشروع محدد. لكن هذا يتطلب بالنسبة للمجتمع وجود قاعدة

مادية محددة أو جملة من شروط الحياة والتي هي بدورها نتاجٌ تلقائي لعملية تطور طويلة ومؤلمة»[14].

في هذه الفقرة، يتكلم ماركس عن العنصر الذي له دور مركزي في نظريته: العمل. إن العمل هو العامل الذي يصل الإنسان والطبيعة. إنه جهد الإنسان لتنظيم «أيضهُ»(*) في علاقاته بالطبيعة.

إن العمل هو تعبير الحياة الإنسانية، كما أن علاقات الإنسان بالطبيعة تتغير عبر العمل، وبالتالي فإن الإنسان يغيّر نفسه بالعمل. إلا أن الجوانب الأخرى من تصور ماركس للعمل، سيتم عرضها لاحقاً.

سوف أختم هذا الفصل، بالاستشهاد بصيغة ماركس الأكثر اكتمالاً لمفهومه حول المادية التاريخية، والمكتوبة عام 1859: «إن النتيجة العامة التي توصلت إليها، والتي كانت بمثابة الخيط الهادي لدراساتي، يمكن تلخيصها باختصار كما يلي: يدخل البشر، في أثناء عملية الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، في علاقات محددة لاغنى عنها ومستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تتوافق مع مرحلة محددة من تطور قوى إنتاجهم المادية.

إن مجموع علاقات الإنتاج يشكّل البناء الاقتصادي للمجتمع الذي يمثل الأساس الواقعي الذي يقوم عليه البناء الفوقي السياسي والحقوقي، والذي تتطابق معه أشكال محددة من الوعي الاجتماعي. إن أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذي يشرط تقدم الحياة العقلية، السياسية والاجتماعية بشكل عام. حيث أنه ليس وعي الناس الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل على العكس، إن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي البشر.

إن قوى الإنتاج المادية للمجتمع، في مرحلة محددة من تطورها، تدخل في تناقض مع علاقات الإنتاج السائدة أو ــ ماهي سوى تعبير حقوقي عن الشيء نفسه ــ مع علاقات الملكية التي كانت تعمل من خلالها قوى الإنتاج. فمن خلال أشكال تطور قوى الإنتاج تتحول علاقات الملكية إلى أغلال لهذه القوى. عندئذٍ، يبدأ عهد الثورة الاجتماعية.

مع تغير الأسس الاقتصادية فإن مجمل البناء الفوقي يتم تحوله، إنما بشكل أبطأ. إلا أنه عندما تتم دراسة هذه التحولات يجب إدراك الفرق بين التطور المادي لشروط الإنتاج الاقتصادية والتي يمكن تحديدها بدقة توازي دقة العلوم الطبيعية، وبين التحولات الفلسفية، الجمالية، الدينية، السياسية، والحقوقية ــ أو باختصار، الأشكال الأيديولوجية التي يعي البشر من خلالها هذا التناقض ويكافحون لحسمه.

كما أن تقويمنا لفرد ما، لايكون مبنياً على رؤيته لذاته، كذلك لايمكننا الحكم على حقبة تحول كهذه من خلال وعيها لذاتها. بل على العكس، إن هذا الوعي ينبغي تفسيره من خلال دراسة تناقضات الحياة المادية، من خلال التناقض القائم بين قوى الإنتاج الاحتماعية وعلاقات الإنتاج.

إن أي نظام اجتماعي لايمكن أن يفنى قبل أن تُستكمل فيه مجالات تطور كل القوى المنتجة. كما أن علاقات الإنتاج الجديدة، الأرقى، لايمكن أن تظهر قبل أن تنضج شروط حياتها المادية في رحم المجتمع القديم ذاته.

هكذا، فإن العنصر البشري لايضع لنفسه سوى المهمات التي يستطيع حلها، خاصةً ــ إذا نظرنا للأمر بدقة أكبر ــ وأننا نجد أن المهمة ذاتها لاتنشأ إلا عندما تكون الشروط المادية لحلها قد وجدت، أو على الأقل، عندما تكون في طور التشكّل.

بشكل أوسع، يمكن القول: إن أساليب الإنتاج الآسيوية، القديمة، الاقطاعية، والبرجوازية الحديثة تمثل مراحل مطردة في عملية التشكّل الاقتصادي للمجتمع.

إن علاقات الإنتاج البرجوازية هي الشكل التناقضي الأخير للتقدم الاجتماعي للإنتاج ــ تناقضٌ، ليس بمعنى التناقض الفردي، وإنما بمعنى ذاك الذي يبرز من خلال الشروط الاجتماعية للحياة.

في الوقت نفسه، نجد أن القوى المنتجة التي تنمو في رحم المجتمع البرجوازي، تخلق الشروط المادية لحل ذلك التناقض. هكذا، فإن هذا التكوُّن

الاجتماعي يؤدي بمرحلة ماقبل تاريخ المجتمع الإنساني إلى خاتمتها»[15].

من المفيد ثانيةً أن نتوقف ونتوسع في بعض الأفكار المميّزة، في هذه النظرية. وبالذات، أولاً، عند مفهوم ماركس للتغيير التاريخي.

إن التغيير ناشىء عن التناقض بين قوى الإنتاج «والشروط الموضوعية المُعطاة الأخرى» والتنظيم الاجتماعي السائد. فعندما يعرقل ـ أكثر مما يساعد ـ أسلوب الإنتاج أو التنظيم الاجتماعي، تطور القوى المنتجة المعطاة، فإن المجتمع ـ إن لم يتعرض للانهيار ـ سيختار أشكال الإنتاج التي تلائم اتجاه تطور القوى المنتجة الجديد ويطورها.

إن تطور الإنسان، طوال مجرى التاريخ، يتميز بصراع الإنسان مع الطبيعة. فعند مرحلة محددة من التاريخ «بل طبقاً لماركس، في المستقبل القريب»، سيطور الإنسان المصادر الإنتاجية للطبيعة إلى تلك الدرجة التي يمكن من خلالها حل التناقض بين الإنسان والطبيعة في النهاية. من هذه النقطة، فإن «ماقبل التاريخ الإنساني» سيصل إلى خاتمته، وسيبدأ التاريخ الإنساني في الواقع.

(*) ـ الأيض: Metabolism

هوامش الفصل الثاني

(1) ـ ك. ماركس: «رأس المال»، «الكتاب الأول»، منشورات تشارلز . هـ. كير وكو، شيكاغو، 1906» ص 406 .

(2) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 181 .

(3) ـ ك. ماركس و، ف. انجلز: «الأيديولوجية الألمانية» منشورة مع مدخل من قبل ر. باسكال. «منشورات الناشرون العالميون، نيويورك، 1939» ص 14 .

(4) ـ ك. ماركس و،ف. انجلز: «العائلة المقدسة»، «1845» (الفقرة من ترجمة اريك فروم).

(5) ـ «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص 7 .

(6) ـ «أطروحات حول فيورباخ» في «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص 197 .

(7) ـ «بينما نجد الرأسمالي ذو النمط الكلاسيكي يَسِمْ الاستهلاك الفردي بالعار كرذيلة تقف في وجه تحقيقه لوَظيفته، كعائق للتراكم، نرى الرأسمالي المعاصر قادر على النظر إلى التراكم بوصفه عائقاً لتحقيق المتعة». عن «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 650 .

(8) ـ لقد حاولت توضيح هذه المشكلة في بحث: «حول منهج وغاية علم النفس الاجتماعي التحليلي» في ((Zeitschrift Fur Sozialforschang))
C.L.Hirsehfeld, Leipzig 1932 VOl. I ص 28 ـ 54 .

(9) ـ ماركس ـ انجلز: «الأعمال الكاملة لماركس وانجلز»، «نُشرت من قبل: د. ريازانوف، برلين، 1932»، المجلد الأول، والمجلد السادس ص 179: إن اختصار «ميغا» سيستعمل في كل الإحالات اللاحقة لهذا المرجع.

(10) ـ بينما كنت أراجع مخطوطة مقدمتي، وقع نظري على تفسير ممتاز لنظرية ماركس، يتميز بالمعرفة الشاملة والنظرة النافذة الحقيقية، وذلك في مقال «ليونارد كريجر» «استخدامات ماركس للتاريخ» في فصلية «العلوم السياسية»، «المجلد 35 ، 3».

يكتب «كريجر»: «بالنسبة لماركس، يتمثل الجوهر العام للتاريخ في فعالية البشر ـ البشر كمبدعي وفاعلي تاريخهم في وقت واحد. حيث تمتد هذه الفعالية إلى كل المجالات، معاً: أساليب الانتاج، العلاقات الاجتماعية، والطبقات»، (ص 362).

أما فيما يتعلق بالطابع «المادي» المزعوم لمذهب ماركس، فإن «كريجر» يكتب: «الشيء

الذي يأسرنا في نظرية ماركس، هو قدرته على اكتشاف «عقلانية أخلاقية جوهرية تجري عبر القرون، وفي الوقت نفسه، إدراكه لتنوع وتعقيد الوجود التاريخي»، «ص362»: أو كما يكتب في «ص 368»: «ليس هناك سمة أكثر تميزاً لإطار كارل ماركس الفلسفي من شجبه البات للمصلحة الاقتصادية بوصفها تشويهاً في مواجهة الإنسان الأخلاقي الكلي».

(11) ـ قارن: «ميغا»، «المجلد الخامس» ص596 .

(12) ـ «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص 7 .

(13) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 406 .

(14) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص ص 91 ـ 92 .

(*) Metabolism الأيض: مجموع العمليات المتصلة ببناء البروتوبلازما ودثورها. وبخاصة: التغيرات الكيميائية (في الخلايا الحية) التي بها تؤمّن الطاقة الضرورية للعمليات والنشاطات الحيوية والتي بها تمثّل المواد الجديدة للتعويض عن المندثر منها».
نقلاً عن «المورد» لمنير البعلبكي

(15) ـ مقدمة «الإسهام في نقد الاقتصاد السياسي» في: ماركس ـ انجلز: «أعمال مختارة»، «المجلد الأول»، «دار النشر باللغات الأجنبية، موسكو، 1955» ص ص 362 ـ 364 .

الفصل الثالث

مشكلة الوعي، البناء الاجتماعي واستعمال القوة

إن المقطع الذي تم الاستشهاد به للتو، يطرح مشكلة ذات أهمية بالغة، وهي مسألة الوعي البشري. إن البيان الحاسم هو: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس، إن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد وعي البشر». إلا أننا نجد ماركس في «الأيديولوجية الألمانية» يقدم بياناً أكثر تكاملاً عن مشكلة الوعي:

«الحقيقة، إن الأفراد المحددين بوصفهم فعالين إنتاجياً بطريقة معينة، يدخلون في علاقات سياسية واجتماعية محددة. إن الملاحظات التجريبية يجب أن توضح في كل حالة منفصلة وبشكل تجريبي أي ـ بدون أي غموض أو نزعة تأملية ـ العلاقة بين البناء السياسي والاجتماعي وبين الإنتاج.

إن البناء الاجتماعي والدولة ينشآن كنتيجة للتقدم الحياتي لأفراد محددين، ليس كما يظهرون في ذاتهم أو في خيال الناس الآخرين، بل كما هم في الواقع: أي كفعّالين، وكمنتجين ماديين، ولكن في ظل حدود مادية معينة، معطيات مُسبقة، وشروط خارجة عن إرادتهم.

إن إنتاج الأفكار، المفاهيم، والوعي، هو في البدء متمازج بشكل مباشر مع الفعالية المادية ومع علاقات البشر المادية، التي هي لغة الحياة الواقعية. في هذه المرحلة، تظهر التصورات، التفكير، وعلاقات الناس الذهنية كدفق مباشر لسلوكهم المادي.

كما ينطبق الشيء ذاته على الإنتاج الذهني الموجود في لغة السياسة، القانون، الأخلاق، الدين، وفي ميتافيزيقا شعب معين.

إن البشر هم منتجو مفاهيمهم، أفكارهم، الخ... ـ أي كائنات فعالة، واقعية ـ كما أن وجودهم محدد بتطور قواهم الإنتاجية والعلاقات المتطابقة معها، وصولاً حتى أشكالها القصوى.

الوعي ليس شيئاً آخر سوى الوجود الواعي ووجود البشر في تقدم حياتهم الفعلية. فإن كان البشر وظروفهم يظهرون في الأيديولوجية رأساً على عقب كما في «Camera obscura»، فهذه الظاهرة ـ تماماً كانعكاس الأشياء على شبكية العين ـ ناشئة عن تقدم حياتهم التاريخي، أي عن تقدم حياتهم المادية»[1].

في المقام الأول، يجب ملاحظة أن ماركس، كسبينوزا ولاحقاً فرويد، كان يعتقد بأن معظم مايعتقد به الناس هو وعي «زائف»، هو أيديولوجية وتبرير. أي إن البواعث الرئيسية الحقيقية للسلوك الإنساني يكون الإنسان غير واعٍ لها. طبقاً لفرويد، فإن هذه البواعث متجذرة في دوافع الإنسان الليبيدية، بينما نجد ماركس يراها تعود بجذورها إلى مجمل التنظيم الاجتماعي للإنسان، الذي يحدد اتجاهات معينة لوعي الإنسان، ويعوقه ـ في الوقت نفسه. عن أن يكون واعياً لحقائق وخبرات محددة[2].

من الهام أن نبيّن، أن هذه النظرية لاتدعي بأن الأفكار أو المُثل ليست حقيقية، «واقعية»، أو ليست ذات فعالية. إن ماركس يتكلم عن الإدراك، وليس عن المُثل. إن عمى فكرة الإنسان الواعية هي التي تمنعه من أن يكون مدركاً لحاجاته الإنسانية الحقيقية، وللمُثل المتجذرة فيها هذه الحاجات.

إننا لايمكن أن نكون مدركين لحاجاتنا الإنسانية الحقيقية والواقعية، إلا إذا تحوّل وعينا الزائف إلى وعي حقيقي، أي عندما نصبح مدركين للحقيقة بدلاً من تحريفها بواسطة التسويغات والتخيلات.

من المثير للإنتباه، أن ماركس يعتبر العلم ذاته وكافة القوى المتأصلة في

الإنسان كجزء من قوى الإنتاج التي تتفاعل مع قوى الطبيعة. لقد كان ماركس واعياً لقوة وتأثير الأفكار على التطور الإنساني، بخلاف ماتبينه التفسيرات المبْسطة لأعماله. فمناظرته لم تكن موجهة ضد الأفكار، بقدر ماكانت موجهة ضد الأفكار غير المتجذرة في الحقيقة الاجتماعية والإنسانية، أي التي إذا استخدمنا مصطلح هيجل ـ ليست «إمكانية حقيقية».

قبل كل شيء، إن ماركس لم ينسَ بأن الظروف ليست، فقط، هي التي تصنع الإنسان، وإنما أيضاً الإنسان يساهم بدوره في صنع الظروف. إن المقطع التالي سيوضح خطأ تفسير ماركس كما لو أنه ـ ككثير من فلاسفة عصر الأنوار وكثير من علماء الاجتماع المعاصرين ـ يعطي الإنسان دوراً سلبياً في صنع التقدم التاريخي، أي كما لو أنه يرى الإنسان موضوعاً سلبياً للظروف:

«إن العقيدة المادية (المتعارضة مع وجهة نظر ماركس) المهتمة بدراسة تغير الظروف وبالتربية، تتغافل عن حقيقة أن الظروف تتغير بفعل الإنسان، وأن المربي نفسه ينبغي تربيته، لقد كانت هذه العقيدة إلى الآن، تقوم بتقسيم المجتمع إلى جزئين، يكون واحداً منهما في وضع أرقى من المجتمع (ككل).

إن توافق عملية تغيير الظروف مع الفعالية الإنسانية أو التغيير الذاتي، لايمكن فهمه أو تفسيره عقلانياً إلا بوصفه ممارسة ثورية»[3].

إن المفهوم الأخير، وذاك هو الخاص بـ «الممارسة الثورية»، يقودنا إلى أحد المفاهيم الأكثر إثارة للجدل في فلسفة ماركس، وهو مفهوم «القوة».

في البدء، إنها لمسألة تثير الاستغراب أن تشعر الديمقراطيات الغربية بهذا السخط على نظرية تفترض بإمكانية تحويل المجتمع عبر الاستيلاء، بواسطة العنف، عى السلطة السياسية.

إنها ليست فكرة ماركسية بتاتاً، بل إنها فكرة المجتمع البرجوازي خلال الأعوام الثلاثمئة الأخيرة. إن الديمقراطية الغربية هي ابنة الثورات الانكليزية، الأمريكية، والفرنسية العظمى. كما أن كلاً من ثورة فبراير 1917 في روسيا، والثورة الألمانية عام 1918 ، قد رحب بهما الغرب بحرارة، برغم حقيقة استعمالهما للقوة.

من الواضح أن ذاك السخط ـ الموجود في العالم الغربي المعاصر ـ ضد استعمال القوة، يعتمد على هوية من يستعمل القوة، وضد من يتم استعمالها.

إن كل حرب مرتكزة على مبدأ القوة. فحتى الحكومة الديمقراطية نجدها مستندة على هذا المبدأ الذي يسمح للأغلبية باستعمال القوة ضد الأقلية، إن كان ذاك ضرورياً لعملية استمرار الوضع الراهن.

إن السخط على استعمال العنف يمكن اعتباره ذو طابع حقيقي، فقط إذا كان منطلقاً من مبدأ اللاعنف الذي يؤمن بأن استعمال القوة إما خاطئ بشكل مطلق، أو أن ـ إذا تغاضينا عن حالة الدفاع المباشر عن النفس ـ استعمالها لايقود أبداً إلى تغيير الأوضاع نحو الأفضل.

رغم ذلك، فإن عملية تبيان أن فكرة ماركس حول الثورة العنيفة «التي استبعد منها كإمكانية كلٌ من انكلترا والولايات المتحدة» كانت في صلب تقاليد الطبقة الوسطى، تظل غير وافية بالغرض. حيث يجب التأكيد على أن نظرية ماركس قد شكّلت تقدماً مهماً على نظرة الطبقة الوسطى: تقدم يعود بجذوره إلى مجمل نظرية ماركس حول التاريخ.

يرى ماركس أن القوة لايمكن أن توّلد شيئاً، إذا لم يكن هناك مقدمات في عملية التطور السياسي والاجتماعي للمجتمع. لهذا السبب، فإن استعمال القوة، إن كان ضرورياً، يعطي فقط ـ إذا أردنا الدقة في القول ـ الدفعة الأخيرة لعملية التطور التي تكون عملياً قائمة قبل ذلك، إلا أن القوة لايمكنها أبداً أن تولد شيئاً جديداً، واقعياً.

حَسَب ماركس فإن: «القوة هي قابلة كل مجتمع قديم حاملٍ بمجتمع جديد»[4]. إن ذلك يمثل واحدة من النظرات العظيمة لماركس، التي استطاع من خلالها تجاوز مفهوم الطبقة الوسطى التقليدي.

إن ماركس لايؤمن في القدرة الخلاقة للقوة، أي، بفكرة أن القوة السياسية، في حد ذاتها، يمكن أن تولّد نظام اجتماعي جديد.

لهذا السبب، فإن القوة ـ بالنسبة لماركس ـ لاتكتسب في النهاية سوى أهمية مؤقتة، وليس، أبداً، دور العنصر الدائم في عملية تحويل المجتمع.

هوامش الفصل الثالث

(*) ـ هي أداة، تم إنجازها في العصور الوسطى المتأخرة، تُرسل بواسطة المرايا، صورة لمنظر على سطح مستو. لقد استعملها الفنانون بشكل واسع لتعيين التناسب الصحيح للمشهد الطبيعي. كما أن الصورة كانت تبدو معكوسة على الورقة، برغم أن الاستعمال اللاحق للعدسات قد صحح هذه المسألة.

(1) ـ «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص ص 13 ـ 14 .

(2) ـ انظر: مقالي في «سوزوكي، فروم، دي مارتينو، زن»، «البوذية والتحليل النفسي»، منشورات هاربر وبرازرز، نيويورك، 1960).

قارن أيضاً، بيان ماركس: «اللغة هي قديمة قدم الوعي، إنها الوعي العملي. فبوصف اللغة هي موجودة بالنسبة للبشر الآخرين، فإنها واقعياً ـ لذاك السبب ـ تبدأ بالوجود بالنسبة لي شخصياً وبنفس الطريقة. حيث أن اللغة، كالوعي، تنشأ عن الحاجة، عن ضرورة العلاقة مع البشر الآخرين.

فحيث يكون هناك علاقة، توجد اللغة بالنسبة لي. فمادام الحيوان ليس له «علاقات» مع أي شيء، فإنه لايستطيع امتلاك أية لغة لأن الحيوان لاتكون علاقته بالآخرين ذات طابع علاقة.

لهذا السبب، يتخذ الوعي منذ بداية نشوئه، شكل إنتاج اجتماعي، وهو يستمر هكذا مادام البشر موجودون، وبشكل مطلق.

في البدء، يكون الوعي، بالطبع، وعياً محضاً للبيئة الحسية المباشرة، ووعياً للصلة المحدودة مع الأشخاص الآخرين، ومع الأشياء الموجودة خارج الفرد الذي هو وعي ذاتي تام. في نفس الوقت، إنه وعي للطبيعة، التي أول ماتظهر للبشر بوصفها قوة لايمكن ردها، كلية القدرة، ومغايرة كلياً. كما أن علاقات البشر بالطبيعة تكون ذات طبيعة حيوانية محضة، والتي من خلالها يكون البشر مرهوبين كالوحوش. إنه وعي حيواني محض للطبيعة (الدين الطبيعي).»

عن : «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص19 .

(3) ـ «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص ص 197 ـ 198 ـ

قارن، أيضاً، رسالة انجلز الشهيرة إلى ميهرنغ (14 تموز 1893) التي يقر فيها أنه وماركس

«قد أهملا (من خلال تشديدهما على دراسة الجوانب المنهجية للعلاقة بين البناء الاقتصادي الاجتماعي والأيديولوجية) عملية البحث في طريقة وأسلوب نشوء الأفكار».

(4) «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 824 .

الفصل الرابع

طبيعة الإنسان

1) مفهوم الطبيعة البشرية

لايؤمن كارل ماركس ـ بخلاف كثير من علماء الاجتماع والنفس المعاصرين ـ بأن مايسمى بطبيعة الإنسان، غير موجودة، أي، أنه لايعتقد بأن الإنسان عند ولادته هو مثل صفحة بيضاء من الورق، تقوم الثقافة بتحبيرها.

إن ماركس يبدأ ـ في التعارض مع هذه النزعة النسبية السوسيولوجية بفكرة أن الإنسان بوصفه إنساناً، هو كينونة قابلة للمعرفة والإدراك. أي أن الإنسان ككائن من الممكن تحديده ليس فقط بيولوجياً، تشريحياً، وفيزيولوجياً، وإنما أيضاً، بسيكولوجياً.

بالطبع، إن ماركس لم يكن خاضعاً لإغراء الافتراض بأن «الطبيعة البشرية» متطابقة مع ذلك التعبير الخاص للطبيعة البشرية، الذي كان سائداً في مجتمعه. ففي محاججته مع «بنتام» يكتب ماركس: «من أجل معرفة ماهو مفيد للكلب، يجب على المرء دراسة طبيعة الكلب. إن هذه الطبيعة، ذاتها، لايمكن استنتاجها من خلال مبدأ المنفعة.

بتطبيق ذلك على الإنسان، نجد أن الذي يريد نقد مجمل السلوك، الحركات، والعلاقات «الخ» الإنسانية، بواسطة مبدأ المنفعة، ينبغي عليه أن يبدأ بمعالجة الطبيعة البشرية، بشكل عام، ومن ثم ينتقل لدراسة تحولاتها في كل حقبة تاريخية»[1].

ينبغي هنا، الانتباه إلى أن هذا المفهوم للطبيعة البشرية، هو ليس تجريداً، بالنسبة لماركس (مَثَلهُ مَثَلُ هيجل). إنه جوهر الإنسان في تغايره عن الأشكال المتنوعة لوجوده التاريخي، أو كما يعبر عنها ماركس، «إن جوهر الإنسان ليس تجريداً متأصلاً في كل فرد، على حدة»[2].

يجب التأكيد، أيضاً، على أن تلك الفقرة من «رأس المال»، والمكتوبة من قبل «ماركس الشيخ»، تظهر التواصل مع مفهوم جوهر «Wesen» الإنسان الذي عالجه «ماركس الشاب» في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية». إلا أننا نجده لم يعد يستعمل مصطلح «الجوهر» بشكل مجرد أو لاتاريخي، بل نجده يحتفظ بفكرة هذا الجوهر في إطار أكثر تاريخية، كما يلاحظ ذلك من خلال تمييزه بين «الطبيعة البشرية بشكل عام» و«الطبيعة البشرية كما تحولت» في كل مرحلة تاريخية.

في التوافق مع هذا التفريق بين الطبيعة البشرية العامة وتعبيراتها الخصوصية التي تظهرها كل ثقافة، يميز ماركس ـ كما بيّنا ذلك سابقاً ـ بين نوعين من الدوافع والميول الإنسانية: بين الميول الثابتة ـ كالجوع والدافع الجنسي ـ التي تشكل جزءاً مندمجاً في الطبيعة البشرية، والتي لاتتغير سوى في أشكالها واتجاهاتها التي تظهر في الثقافات المختلفة، وبين الميول «النسبية» التي هي ليست جزءاً مندمجاً من الطبيعة البشرية، ولكن التي «تعود بأصولها إلى بنى اجتماعية محددة، وأوضاع إنتاج معينة، وشروط للإنتاج والتواصل الاجتماعي»[3].

يقدم ماركس، كمثال على ذلك، الحاجات التي يولدها البناء الاجتماعي الرأسمالي. حيث يكتب في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية»:

«إن الحاجة للنقود، هي بالتالي حاجة واقعية خلقها الاقتصاد الحديث، بل إنها هي الحاجة الوحيدة التي جاء بها هذا النظام... إن هذا يظهر ذاتياً، وجزئياً في حقيقة أن التوسع في الإنتاج والحاجات، يصبح في شكل التبعية الحاذقة، والمحسوبة دائماً للميول الخيالية، اللاطبيعية، الفاسدة، وغير الإنسانية»[4].

إن طاقة الإنسان ـ بالنسبة لماركس ـ هي طاقة مُعطاة، إن الإنسان

بوصفه مادة بشرية خام، لايمكن تغييره، تماماً كما ظلت بنية الدماغ هي ذاتها منذ فجر البشرية. إلا أن الإنسان يتغير في مجرى التاريخ. إنه يطور نفسه. إنه يحوّل نفسه. إنه نتاج التاريخ. فما دام الإنسان يصنع تاريخه، فهو، إذن نتاج ذاته. إن التاريخ هو تاريخ عملية تحقق ذات الإنسان. إن التاريخ ليس سوى عملية الخلق الذاتي للإنسان، عبر تطور عمله وإنتاجه: «إن مجمل مايدعى بالتاريخ العالمي ليس إلا عملية خلق الإنسان بواسطة العمل، وعملية انبثاق الطبيعة للإنسان. إن الإنسان يملك، اليوم، برهاناً بيّناً وغير قابل للدحض عن عملية خلقه الذاتي، عن أصل ذاته»[5].

2) الفعالية الذاتية للإنسان

إن مفهوم ماركس للإنسان يعود بجذوره إلى التفكير الهيجلي. يبدأ هيجل بنظرة أن الظاهر والجوهر لايتطابقان. إن مهمة المفكر الجدلي هي «أن يميز التقدم الجوهري عن التقدم الظاهري للحقيقة، وأن يفهم علاقاتهما»[6]. أو ـ إذا أردنا تبيانها بشكل آخر ـ إنها مشكلة العلاقة بين الجوهر والوجود. في عملية تطور الوجود، يتم تحقُّق الجوهر، وفي نفس الوقت، يعني الوجود عودة إلى الجوهر. «يكون العالم مُغرَّباً وغير حقيقي، طالما أن الإنسان لم يدمر موضوعية العالم الباردة، ولم يدرك ذاته وعالمه «فيما وراء» الأشكال الثابتة للأشياء والقوانين. فعندما يحصل الإنسان، في النهاية، على وعي الذات، هذا، فإنه لايكون فقط، في طريقه لمعرفة حقيقة ذاته، بل وحقيقة العالم أيضاً. كما أنه من خلال الإدراك يقوم الفعل. أي، أن الإنسان سيحاول وضع الحقيقة في الفعل، ويُصَيِّر العالم ماهو جوهرياً فيه، أي، تحديداً، تحقيق وعي الذات للإنسان»[7].

بالنسبة لهيجل، إن المعرفة لايمكن الوصول إليها من خلال وعي حالة انفصال الذات والموضوع، التي يفهم فيها الموضوع بوصفه منفصلاً عن، ومضاداً للمفكر. فمن أجل فهم العالم، يجب على الإنسان أن يجعل العالم عالمه.

إن الإنسان والأشياء هما في حالة تحول دائمة من حالة تماثلية إلى أخرى

(تناقضية)، وبالتالي «فإن الشيء يكون بالنسبة لذاته، فقط، عندما يموضع (gesetzt) كل تحديداته، ويجعلها لحظات لعملية تحقق ذاته، كما أنه، بالتالي، يكون، في كل شروطه المتغايرة، في حالة (رجوع إلى الذات)[8]». في هذا التطور، فإن «عملية الدخول في الذات تصير جوهراً».

إن هذا الجوهر، وحدة الوجود، الهوية عبر التغير، هو تبعاً لهيجل ـ تطور يتم فيه «تعامل الشيء مع تناقضاته المتأصلة، ويُجلي ذاته كنتيجة.

وبالتالي، فإن الجوهر هو ذو طابع تاريخي، بقدر ماهو أنطولوجي: إن الطاقات الجوهرية للأشياء تحقق ذواتها في نفس عملية التطور الشاملة التي تؤسس، من خلالها، وجودها. فالجوهر ينجز وجوده عندما تنضج طاقات الأشياء في وعبر شروط الحقيقة. إن هيجل يصف هذا التطور، كشكل من أشكال الإنتقال إلى الفعلية»[9].

في التعارض مع الوضعية، فإن هيجل يعتبر أن «الحقائق تكون حقائق فقط بالعلاقة مع تلك التي لم تصبح بعد واقعية والتي تظهر ذاتها في الحقائق المعطاة بوصفها إمكانية واقعية. أو، إن الحقائق هي حقائق بوصفها ـ في عملية التطور ـ لحظات يتم تجاوزها إلى تلك الحقائق التي لم يتم تحققها بعد، في الواقع»[10].

إن ذروة التفكير الهيجلي، هو مفهوم الطاقات المتأصلة في الشيء، مفهوم التطور الجدلي الذي تحقق فيه هذه الطاقات ذواتها، وفكرة أن هذا التطور هو واحد من الحركات الفعالة لهذه الطاقات. إن هذا التأكيد على التطور الفعّال في الإنسان، يمكن اكتشافه في النظام الأخلاقي لسبينوزا. فهو يقوم بتقسيم المؤثرات إلى مؤثرات سلبية «العواطف»، يعاني فيها الإنسان وفي الوقت نفسه لايصل إلى فكرة كاملة للحقيقة، وإلى مؤثرات فعّالة «السلوك»: «الكرم والثبات»، والتي يكون فيها الإنسان حراً ومنتجاً.

إن «غوته» ـ الذي كان كهيجل متأثراً بسبينوزا في كثير من الأوجه ـ قد طوّر فكرة إنتاجية الإنسان وجعلها في مركز تفكيره الفلسفي. فهو يعتبر أن كل الثقافات المضمحلة كانت تتميز بالميل للذاتية المحضة، بينما أن كل المراحل

المتقدمة كانت تحاول فهم العالم كما هو كائن، من خلال ذاتيتها، ولكن ليس من خلال تلك الذاتية المنفصلة عن العالم[11].

يعطي «غوته» الشاعر كَمَثلْ: «طالما أنه لايعبر إلا عن تلك الموضوعات الذاتية المحددة، فإننا لايمكن أن ندعوه شاعراً، بعدُ. ولكنه يكون شاعراً، عندما يعرف كيف يمتلك العالم لذاته، ويعبر عنه. عندئذٍ، يصبح شاعراً لاينضب، ويكون متجدداً أبداً. بينما، من جهة أخرى، نجد الطبيعة الذاتية المحضة تستهلك ذاتها، وسرعان ماتصل إلى مرحلة لاتستطيع أن تقول فيها شيئاً»[12]. يقول «غوته»: «الإنسان يعرف ذاته بمقدار مايعرف العالم. إنه يعرف العالم داخل ذاته، كما أنه يدرك ذاته داخل العالم. إن كل موضوع جديد يتم فهمه، حقيقةً، يزودنا بعضو جديد داخل ذواتنا»[13].

لقد قدم «غوته» التعبير الأكثر قوة وشاعرية عن فكرة الإنتاجية الإنسانية في «فاوست». حيث يبينّ أن لا الامتلاك، ولا السلطة، أو الاشباع الحسي، يمكن أن تحقق رغبة الإنسان في إكساب حياته معنى. إنه يظل، في كل هذه الحالات، منفصلاً عن الوجود، أي، غير سعيد. فمن خلال كونه فعّالاً إنتاجياً، يستطيع الإنسان أن يعطي لحياته معنى. وفيما هو يستمتع بالحياة، لايكون مشدوداً إليها بالطمع. إنه ينبذ الجشع للإمتلاك. إنه يكون مُنْجَزاً بكينونته. إنه ممتلئ لأنه فارغ. إنه كبير لأنه يمتلك القليل[14].

يقدم هيجل التعبير الأكثر نظاميةً وعمقاً لفكرة الإنسان المِنتج، للفرد الذي يكون هو ماهو في ذاته، بالقدر الذي يكون فيه ليس مستقبلاً سلبياً. أي، بقدر مايكون متواصلاً مع العالم بشكل فعّال. إنه الفرد الذي يقبض العالم إنتاجياً، وبالتالي يجعله عالمه.

يعبر هيجل عن الفكرة، بشكل شعري، بقوله إن الذات الراغبة بجلب محتوى للتحقق، تفْعَلُ ذلك من خلال «ترجمة ذاتها من ليل الإمكانية إلى نهار التحقق». بالنسبة لهيجل، إن تطوير مجمل القوى، القابليات، والطاقات الفردية ممكن، فقط، من خلال عملية الحركة الدائمة، وليس أبداً من خلال التأمل المجرد، أو التلقي.

بالنسبة لسبينوزا، غوته، هيجل، وكذلك بالنسبة لماركس، إن الإنسان هو حي بالقدر الذي هو منتج، وبالقدر الذي يفهم العالم «خارج ذاته» من خلال فعل التعبير عن قواه الإنسانية الخاصة، ويقبض فيه على العالم بواسطة هذه القوى.

فبقدر مايكون الإنسان غير منتج، بقدر مايكون مستقبلاً سلبياً. إنه لاشيء، إنه ميت. ففي العملية الإنتاجية، يحقق الإنسان جوهره، يعود إلى جوهره، والتي هي ـ في اللغة اللاهوتية ـ ليست سوى عودة إلى الله.

حسب ماركس، يتميز الإنسان بمبدأ الحركة. كما أن الشيء ذو الدلالة، هو استشهاد ماركس بالصوفي العظيم «يعقوب بوهم» فيما يتعلق بهذه النقطة[15]. إن مبدأ الحركة يجب أن لايفهم بشكل ميكانيكي، بل كدافع، كحيوية خلّاقة، كطاقة. إن ماركس يعتبر العاطفة الإنسانية «القوة الجوهرية للإنسان، التي تندفع بقوة إلى موضوعها».

إن مفهوم الإنتاجية، بوصفه متضاداً مع مفهوم التلقي، يمكن فهمه بسهولة أكبر، عندما نقرأ كيف طبقه ماركس على ظاهرة الحب: «دعونا نفترض الإنسان بوصفه إنساناً، وعلاقاته مع العالم كعلاقات ذات طابع إنساني. عندئذٍ، يمكن تبادل الحب بالحب، والثقة بالثقة... الخ. فإن كنت راغباً بالتأثير على الآخرين، فيجب أن تكون شخصاً يملك أثراً مشجعاً ودافعاً للأشخاص الآخرين. إن كل واحدة من علاقاتك بالبشر والطبيعة، ينبغي أن تكون تعبيراً خاصاً متوافقاً مع موضوع إرادتك، أي مع حياتك الفردية الواقعية. فإن أحببت بدون إثارة حب بالمقابل، أي، إن كنت غير قادر من خلال إظهار نفسك كشخص محِب، على أن تكون شخصاً محبوباً، فإن حبك، إذاً، هو عاجز وعاثر»[16].

لقد عبر ماركس أيضاً، بصورة نوعية عن الدلالة المركزية للحب بين الرجل والمرأة، بوصفه متجسداً في علاقة مباشرة للكائن إنساني مع كائن إنساني آخر. ففي محاججته ضد الشيوعية الفظة التي تدعو إلى مشاعية العلاقات الجنسية يكتب ماركس: «في العلاقة مع المرأة كفريسة وخادمة للشهوة المشاعية، يتم التعبير عن الانحطاط اللامتناهي الذي يوجد فيه الرجل

من أجل ذاته. لأن سر هذه العلاقة يجد تعبيره الظاهر، المكشوف، الجلي، والذي لايقبل الجدل، في علاقة الرجل بالمرأة، وفي الطريقة التي يتم فيها تصور العلاقة النوعية الطبيعية والمباشرة. إن العلاقة الضرورية، الطبيعية، والمباشرة لكائن إنساني بكائن آخر، تتمثل أيضاً في علاقة الرجل بالمرأة. ففي هذه العلاقة النوعية الطبيعية، تكون علاقة الإنسان بالطبيعة، هي، مباشرةً، علاقته بالطبيعة: هي علاقته بوظيفته الطبيعية.

هكذا، فإنه في هذه العلاقة يتم الإظهار المحسوس (اختزالها في شكل حقيقة ملموسة) للدرجة التي أصبحت فيها الطبيعة الإنسانية، طبيعة بالنسبة للإنسان، والدرجة التي أصبحت فيها الطبيعة، طبيعة إنسانية للإنسان. فمن خلال هذه العلاقة، يمكن تخمين المستوى الشامل لتطور الإنسان. كما ينتج عن طبيعة هذه العلاقة، الحد الذي يصبح فيه الإنسان، ويفهم فيه ذاته، ككائن نوعي، وككائن إنساني.

إن علاقة الرجل والمرأة هي العلاقة الأكثر طبيعية للكائن الإنساني. مع الكائن الآخر. إنها تبين، بالتالي، الدرجة التي أصبح فيها السلوك الطبيعي للإنسان، إنسانياً، والدرجة التي أصبح فيها جوهره الإنساني، جوهراً طبيعياً بالنسبة له، والدرجة التي أصبحت فيها طبيعته الإنسانية، طبيعة بالنسبة له. كما أنها تظهر إلى أي حد أصبحت حاجات الإنسان، ذات طابع إنساني، وبالتالي، الحد الذي أصبح فيه الشخص الآخر، كشخص، واحداً من حاجاته، وإلى أي درجة أصبح فيه الإنسان في وجوده الفردي، كائناً اجتماعياً»[17].

من الهام جداً، لعملية استيعاب مفهوم ماركس للفعالية، أن نفهم فكرته حول العلاقة بين الذات والموضوع. إن إحساسات الإنسان، بوصفها أحاسيساً حيوانية خام، لاتكتسب سوى معنى محدد. «بالنسبة للإنسان الجائع، فإن الشكل الإنساني للطعام لايوجد، بل صفته المجردة كطعام. بل يمكننا القول، إنه يوجد في شكله البسيط، كما أنه من المستحيل القول بأي شكل تختلف فيها هذه الفعالية الغذائية عن تلك التي للحيوان. إن الشخص المحتاج، والمثقل بالاهتمامات، لايملك أي اعجاب حتى بالمنظر الأكثر جمالاً»[18].

إن الإحساسات التي يملكها الإنسان طبيعياً، تحتاج لتتكون من خلال الأشياء الموجودة خارجها. إن أي شيء هو إثبات لواحدة من ملكاتي. «لأنه ليس فقط، الأحاسيس الخمسة التي تتكوّن عبر وجود موضوعها وعبر الطبيعة المؤنسنَة، وإنما أيضاً ما يدعى الاحساسات الروحية، الاحساسات العملية (الرغبة، الحب، الخ). أي باختصار، الحساسية الإنسانية والسمة الإنسانية للإحساسات»[19].

فبالنسبة لماركس، نجد أن الموضوعات «تثبت وتحقق فرديته (للإنسان) إن الطريقة التي تصبح فيها هذه الموضوعات موضوعاته، تعتمد على طبيعة الموضوع، وطبيعة المَلَكَةْ المطابقة. إن السمة المميزة لكل ملكة، هي بالضبط، جوهرها الخاص، وبالتالي، الشكل الخاص لتموضعها، لوجودها الحي، الواقعي، والموضوعي. إن الإنسان لايؤكد وجوده في العالم الموضوعي، بواسطة الفكر، فقط، وإنما أيضاً، عبر كل إحساساته»[20].

من خلال تواصل الإنسان بذاته، مع العالم الموضوعي، بواسطة قواه، فإن العالم الخارجي يصبح واقعياً بالنسبة له، إضافة إلى أن «الحب» وحده، هو الذي يجعل الإنسان، يؤمن في حقيقة العالم الموضوعي الكائن خارج ذاته[21].

إن الذات والموضوع لايمكن أن تنفصلا. «تصبح العين عيناً إنسانية، عندما يصبح موضوعها، موضوعاً اجتماعياً، إنسانياً، مخلوقاً من قبل الإنسان، وموجوداً لأجله... إنها (الاحساسات) تصل ذواتها للشيء من أجل الشيء، إلا أن الشيء، في ذاته، هو علاقة إنسانية موضوعية بذاته وبالإنسان، والعكس بالعكس. هكذا، تفقد الحاجة والمتعة سمتهما الأنانية، كما أن الطبيعة تفقد منفعتها الخالصة، من خلال حقيقة أن منفعتها تتحول إلى منفعة إنسانية. (في النتيجة، لايمكنني أن أصل نفسي إلى الشيء بطريقة إنسانية، إلا عندما يكون الشيء مرتبط بالإنسان، بطريقة إنسانية) »[22]. حسب ماركس، فإن «الشيوعية هي الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة[23]، للاغتراب الذاتي للإنسان، وبالتالي، فهي الامتلاك الواقعي للطبيعة الإنسانية، بواسطة الإنسان ومن أجله. إنها عودة الإنسان، بذاته، ككائن اجتماعي، أي، ككائن إنساني واقعي. إنها عودة واعية وكاملة، تستوعب كل ثروة التطور السابق.

إن الشيوعية كمذهب طبيعي كلي التطور، هي مذهب إنساني، إنها كمذهب إنساني كلي التطور، هي مذهب طبيعي. إنها الحل الحاسم للتناقض بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان. إنها الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والجوهر، بين التموضع والتأكيد الذاتي، بين الحرية والضرورة، وبين الفرد والنوع. إنها الحل للغز التاريخ، كما أنها تعي ذاتها بوصفها هذا الحل»[24].

إن ماركس يدعو هذه العلاقة الفعالة بالعالم الموضوعي، «الحياة المنتجة». «إنها الحياة الخالقة للحياة. ففي نمط الفعالية الحياتية، تستقر السمة الكلية لنوعٍ ما: سمته النوعية. كما أن الفعالية الواعية، الحرة، هي السمة النوعية للكائنات الإنسانية»[25]. مايعنيه ماركس بـ «السمة النوعية» هو جوهر الإنسان. إنها الصفة الإنسانية الكونية، والتي تتحقق في سياق تطور التاريخ، بواسطة الإنسان من خلال فعاليته المنتجة.

يصل ماركس، من خلال هذا المفهوم للفعالية الذاتية الإنسانية، إلى مفهوم جديد للثروة والفقر، الذي هو مختلف عن مفاهيم الاقتصاد السياسي. يقول ماركس: «من خلال هذا، نجد كيف أنه في مكان الثروة والفقر في الاقتصاد السياسي، لدينا الإنسان الثري ووفرة الحاجة الإنسانية. إن الشخص الثري هو، في آن معاً، الذي يحتاج إلى مركّب من المظاهر الإنسانية للحياة، والذي توجد عملية تحققه الذاتي كضرورة داخلية، أي كحاجة. فليست الثروة وحسب، لكن أيضاً، فقر الإنسان يكتسب في المنظور الاشتراكي معنى إنسانياً واجتماعياً.

إن الفقر هو قيد سلبي يقود الإنسان إلى ممارسة الحاجة للثروة الأعظم، للشخص الآخر. إن سيطرة الكينونة الموضوعية داخلي، الإندلاع الحسي لفعاليتي الحياتية، هو العاطفة التي تصبح، هنا، فعالية لوجودي»[26]. كما أن ماركس قد عبر عن نفس الفكرة، قبل سنوات من ذلك: «إن وجود ما أحبه، حقاً، (إنه يشير هنا، بالتحديد، إلى حرية الصحافة) يتم شعوره من قبلي، كضرورة، كحاجة، بدونها لايمكن لجوهري أن يتحقق، ويُشبَع، ويكتمل»[27].

«تماماً، كما يُوجِدُ المجتمع في بداياته ـ من خلال تطور الملكية الخاصة بثروتها وفقرها، بالمعنيين الروحي والمادي ـ الأدوات الضرورية للتطور الثقافي، كذلك فإن المجتمع الكلي التكوُّن يولِّد الإنسان في وفرة كينونته، الإنسان الثري الموهوب بكافة الإحساسات، كحقيقة ثابتة.

كما تنتفي في السياق الاشتراكي، وحده، التناقضات بين الذاتية والموضوعية، الروحانية والمادية، والفعالية والسلبية، وبالتلي، ينتفي وجودها بوصفها هذه التناقضات.

إن حل التناقضات النظرية ممكن فقط، من خلال الوسائل العملية، من خلال الطاقة العملية للإنسان. إن حلها، إذاً، ليس أبداً، هو مشكلة معرفة، فقط، بل إنها مشكلة واقعية للحياة، والتي لاتستطيع الفلسفة حلها، لأنها لاتراها إلا بوصفها مشكلة نظرية مجردة»[28].

طبقاً لمفهوم ماركس عن الإنسان الثري، تنشأ رؤيته للفرق بين حس الملكية وحس الوجود. «لقد جعلتنا الملكية الخاصة أغبياء ومحدودين لدرجة أننا لانعتبر موضوعاً، ما، موضوعَنا، إلا عندما نملكه، عندما يكون موجوداً بالنسبة لنا كرأسمال، أو يكون في حوزتنا مباشرةً، يؤكل، يشرب، يلبس، يسكن... الخ باختصار عندما يكون نافعاً في شكل ما. رغم ذلك، فإن الملكية الخاصة لاتدرك هذه التحقيقات المختلفة للامتلاك إلا كوسائل عيش، والحياة التي هي وسائل لها، إلا كحياة الملكية الخاصة، العمل والرسملة.

في محل كل الحواس المادية والروحية، ظهر إذن محض اغتراب كل هذه الحواس متمثلاً في حس الملكية. لقد كان ينبغي على الكائن الإنساني أن يخفض ذاته إلى هذا الفقر المطلق، من أجل أن يكون قادراً على توليد كل ثروته الداخلية»[29].

يدرك ماركس أن علم الاقتصاد الرأسمالي «هو، فعلاً، علم أخلاقي رغم كل مظهره العالمي والساعي للبحث عن السعادة، بل إنه الأكثر أخلاقية بين كل العلوم. إن أطروحته الرئيسية، هي النكران الزهدي للحياة والحاجات الإنسانية. إن القليل الذي تأكله، تشربه، تشتري فيه الكتب، تذهب فيه إلى

المسرح أو إلى ملعب البايسبول، أو إلى الحانة، والقليل الذي تفكر، تحب، تنظّر، تغني، ترسم، تبارز الخ، هو الأكثر الذي بإمكانك توفيره، والأعظم الذي سيصبح كنزك الذي لايصدأ أو لا يفنى ـ إنه رأس مالك.

فكلما تكون أقل (أصغر، أدنى)، وكلما تعبر أقل عن حياتك، كلما تملك أكثر، وكلما تكون حياتك المُغرّبة وعملية توفير وجودك المُغرّب، أعظم.

إن أي شيء يأخذه منك الاقتصادي في طريق الحياة والإنسانية، يعيده إليك في شكل مال وثروة. كما أن كل شيء أنت عاجز عن القيام به، تكون نقودك قادرة عليه: إنها تأكل، تشرب، تذهب إلى ملاعب الكرة وإلى المسرح. كما أنها تكتسب الفن، التعلم، الكنوز التاريخية، السلطة السياسية، كما أنها أيضاً تستطيع القيام بالسفر. إنها تستطيع امتلاك كل هذا لك، إنها تستطيع شراء كل شيء: إنها الثروة الحقيقية.

لكن، رغم كونها قادرة على كل ذلك، فإنها عاجزة عن خلق ذاتها، عن أن تشتري (تفتدي) ذاتها، لأن كل شيء هو تابع (خانع) لها. فعندما يملك المرء السيد، فإنه يملك معه الخادم، ويكون بالتالي ليس في حاجة إلى خادم السيد. هكذا، فإن كل العواطف والفعاليات ينبغي أن تُطمس في الجشع. إن العامل ينبغي أن لايملك سوى ماهو ضروري للعيش، كما أنه يجب عليه أن يعيش، فقط، من أجل أن يملك المال»[30].

بالنسبة لماركس، إن هدف المجتمع ليس إنتاج الأشياء النافعة كهدف في ذاته. إن المرء ينسى بسهولة، أنه قال: «إن إنتاج كثير من الأشياء النافعة يوّلد كثيراً من البشر العقيمين»[31]. إن التناقضات بين التبذير والاقتصاد، الرفاه والتقشف، وبين الثروة والفقر، هي واضحة بسبب حقيقة أن كل هذه التناقضات متكافئة (مترادفة).

من الهام جداً، أن نفهم موقف ماركس هذا، اليوم، عندما نرى كلاً من الأحزاب الشيوعية، ومعظم الأحزاب الاشتراكية (ماعدا استثناءات معدودة، في أحزاب الهند، وبورما، وعدد من الاشتراكيين الأوروبيين والأمريكيين)، قد قبلوا بالمبدأ الذي تقوم عليه كل الأنظمة الرأسمالية، المتمثل في أن تحقيق أعلى

درجات الإنتاج والاستهلاك هي الأهداف غير المشكوك بها للمجتمع. بالطبع، يجب هنا على المرء أن لايخلط بين هدف تجاوز حالة الفقر العميقة التي تتعارض مع شروط الحياة الكريمة، وبين هدف الاستهلاك اللامحدود، الذي أصبح هو المثل الأعلى لكل من الرأسمالية والخروتشفية. إن موقف ماركس واضح، إلى جانب عملية قهر الفقر، وبالتوازي، ضد الاستهلاك كهدف أعلى.

يعتبر ماركس، أن الاستقلال والحرية، يقومان على فعل الخلق الذاتي. «إن الكائن الإنساني لايمكن أن يعتبر نفسه مستقلاً، مالم يكن سيد نفسه، كما أنه لايكون سيد نفسه إلا عندما يدين بوجوده إلى ذاته. فالإنسان الذي يعيش متطفلاً، يدرك ذاته ككائن تابع. إلا أنني عندما أحيا تماماً على فضل شخص آخر، فإنني لاأدين له باستمرار حياتي وحدها، بل بخلقها. عندئذٍ، يكون هو مصدرها. إن حياتي يكون لها بالضرورة هذا المسبب الخارجي، عندما لاأكون خالقها»[32]. أو كما وضعها ماركس، الإنسان مستقلاً «.... إذا أكّد فرديته كإنسان كلي في كل علاقاته بالعالم، الرؤية، السمع، الشم، التذوق، الشعور، التفكير، الإرادة، الحب ـ باختصار، إذا أكّد وعبّر عن كل أدوات فرديته». أي، عندما لايكون، فقط، متحرراً مِنْ، بل أيضاً، حراً في.

إن هدف الاشتراكية ـ حسب ماركس ـ هو انعتاق الإنسان، الانعتاق الذي هو نفسه، عملية تحقق ذات الإنسان، في سياق تفرده وتواصله المنتج مع الإنسان والطبيعة. إن هدف الاشتراكية هو تطوير الشخصية الفردية.

ماكان ماركس سينعت نظام كنظام الشيوعية السوفياتية، قد عبر عنه في نص حول مادعاه «الشيوعية الفظة»، والتي يشير من خلالها إلى بعض الأفكار والمحاولات الشيوعية في عصره. إن هذه الشيوعية الفظة «تظهر في شكل مزدوج. سيادة الملكية المادية بشكل كبير جداً، إلى درجة تدفعها للتوق إلى تدمير كل شيء لايمكن حيازته، من قبل الجميع، كملكية خاصة. إنها ترغب في إزالة الموهبة إلخ، بالقوة.

إن الملكية المادية المباشرة هي الهدف الأوحد للحياة والوجود، بالنسبة لها. إن دور العامل لايُلغى، بل يوسع ليشمل كل البشر. كما أن علاقات الملكية الخاصة تظل هي ذاتها، علاقات الجماعة مع عالم الأشياء.

أخيراً، إن هذا الميل لمعارضة الملكية الخاصة العامة بالملكية الخاصة، يتم التعبير عنه في شكل حيواني. إن الزواج (الذي هو، بلا جدال، شكلٌ من أشكال الملكية الخاصة الكلية) يتعارض مع الملكية المشتركة للنساء[33]، حيث تصبح المرأة ملكية مشتركة ومشاعية بل يمكن القول إن فكرة الملكية المشتركة للنساء هي السر الصريح لهذه الشيوعية الفظة والطائشة كلياً.

تماماً، كما يجب على النساء الانتقال من الزواج إلى البغاء العام، كذلك فإن العالم الشامل للثروة (أي الوجود الموضوعي للإنسان) يجب عليه الانتقال إلى علاقات بغاء عام مع الجماعة. إن هذه الشيوعية التي تنفي شخصية الإنسان في كل المجالات، هي التعبير المنطقي للملكية الخاصة، التي هي، ذاتها، هذا النفي. إن الحسد الشامل الذي يؤسِّس ذاته كقوة، هو أحد الأشكال المغطاة للطمع، الذي يعيد تأسيس نفسه، ذاته في طريقة أخرى.

إن أفكار الملكية الخاصة الفردية، تتعارض مباشرة مع الملكية الخاصة الأكثر ثراء، في شكل الحسد والرغبة في انزال كل شيء إلى مستوى مشترك: إن هذا الحسد ونزعة التساوي تشكل، في الواقع، جوهر المنافسة. كما أن هذه الشيوعية الفظة هي أوج نزعة الحسد والتساوي في التحت، القائمة على قاعدة الأدنى المُسبق التصور.

إن الضآلة التي يمثلها هذا الإلغاء للملكية الخاصة، كهدف حقيقي، تظهر من خلال الرفض المجرد لعالم الثقافة والحضارة، ومن خلال الإرتداد إلى البساطة اللاطبيعية للفرد اللامُطالِب والفقير، الذي ليس فمط لم يتجاوز الملكية الخاصة، وإنما حتى لم يرق إليها.

إن الجماعة هي جماعة العمل وتساوي الأجور المدفوعة من قبل رأس المال المشاعي، من قبل الجماعة كرأسمالي كلي. إن طرفي العلاقة يُرفعان إلى شمولية مزعومة: العمل كشرط يُوضع فيه الكل، ورأس المال بوصفه الشمولية والسلطة المعترف بها للجماعة»[34].

إن مُجمل مفهوم ماركس للتحقق الذاتي للإنسان، يمكن فهمه بشموله، فقط بالعلاقة مع مفهوم العمل. إلا أنه يجب الملاحظة، في البدء، أن العمل ورأس المال ليسا، على الإطلاق، مقولتان اقتصاديتان فقط، بل إنهما مقولتان

أنثروبولوجيتان، متشربتان بحكم قيمة متجذر في موقف ماركس الإنساني.

إن رأس المال، الموجود في حالة تراكم، يمثل الماضي. أما العمل ـ من جهة أخرى ـ فيجب أن يكون تعبيراً للحياة، عندما يصير حراً. يقول ماركس في «البيان الشيوعي»: «في المجتمع البرجوازي، الماضي يسود الحاضر، بينما في المجتمع الشيوعي، يسود الحاضر الماضي. في المجتمع البرجوازي، يملك رأس المال استقلالية وفردية، بينما يكون الشخص الحي تابعاً ولايملك أية فردية».

هنا، مرة أخرى، نجد ماركس يتبع التفكير الهيجلي. لقد فهم هيجل العمل بوصفه «فعل الخلق الذاتي للإنسان». إن العمل، بالنسبة لماركس، هو فعالية، وليس سلعة. حيث نجده، بالأصل، يسمي وظيفة الإنسان «الفعالية الذاتية» وليس العمل، كما يتكلم عن «الغاء العمل» كهدف من أهداف الاشتراكية. إنه، لاحقاً، عندما يفرق بين العمل المُغرَّب والعمل الحر، نراه يستعمل مصطلح «تحرير العمل».

«إن العمل هو، في المقام الأول، عملية يتشارك فيها الإنسان مع الطبيعة، وفيه يدير ـ طوعاً ـ وينظم، ويسيطر على تفاعلاته المادية مع الطبيعة. إنه يضع ذاته، في العمل، بمواجهة الطبيعة كواحدٍ من قواها، واضعاً في الحركة، الأذرع والأرجل، الرأس واليدين، وكل القوى الطبيعية لجسده، من أجل حيازة منتوجات الطبيعة، في شكلٍ ملائم لحاجاته. إنه من خلال العمل في العالم الخارجي وتغييره، يقوم بتغيير طبيعته، وبتطوير قواه الهاجعة، وبإرغامها على العمل في التوافق مع إرادته. إلا أننا، الآن، لم نعد نتعامل مع تلك الأشكال الغريزية البدائية للعمل، والتي تذكرنا بالأشكال الحيوانية الخالصة. إن فترة زمنية لايمكن قياسها، تفصل الحالة التي يجلب فيها الإنسان قوة عمله للسوق ليبيعها كسلعة، عن تلك الحالة التي كان فيها العمل الإنساني مازال في مرحلته الغريزية الأولى.

إننا نفترض مسبقاً، العمل في شكلٍ مطبوع بطابع إنساني كلي. إن العنكبوت تدير عمليات تشابه تلك التي للحائك، كما أن النحلة تُلطّخ بالعار كثير من المهندسين، من خلال نموذج بناء خلاياها. ولكن مايميز أسوأ مهندس

عن أفضل نحلة، هو كون المهندس يرسم مشروعه في المخيلة قبل تشييده في الواقع. ففي نهاية كل عملية عمل، نحصل على نتيجة كانت موجودة مسبقاً، في خيال العامل، عند لحظة شروعه بالعمل.

إن العامل لايكتفي بإحداث تغيير في شكل المادة التي يعمل فيها، بل يحقق غايته، التي تعطي قانوناً لطريقة عمله، والتي ينبغي أن يخضع إرادته لها. إن هذا الإخضاع هو فعل دائم.

فبجانب إجهاد الأعضاء الجسدية، تتطلب العملية، خلال مجمل العمل، أن يكون العامل في حالة انسجام دائم مع غايته. إن هذا يعني الانتباه الدقيق. وإن القليل الذي يجذبه في طبيعة عمله، وفي الطريقة التي يجري بها عمله، والقليل الذي يجعله يتمتع بعمله، كشيء يعطي دوراً لقواه الذهنية والجسدية، يتطلب الكثير من الانتباه الدقيق، المجبر، هو، على إبدائه»[35].

إن العمل هو التعبير الذاتي للإنسان. إنه التعبير عن قواه الذهنية والجسمية الفردية. ففي هذا التقدم لفعاليته الحقيقية، يقوم الإنسان بتطوير ذاته، ويصير ذاته. إن العمل ليس هو، فقط، وسيلة لغاية ـ النتاج ـ بل هو غاية في ذاته. إنه التعبير الهادف للطاقة الإنسانية. من هنا، يكون العمل ممتعاً.

إن نقد ماركس المركزي للرأسمالية، ليس انعدام العدالة في توزيع الثروة، وإنما حَرْفِها للعمل إلى شكل عمل لاهادف، مُغرَّب، وقسري، وبالتالي، تحويلها للإنسان إلى «شيء شاذ ومشلول». إن مفهوم ماركس للعمل، كتعبير عن فردية الإنسان، يتم التعبير عنه بشكل محكم، في رؤيته الداعية للإلغاء التام للانغماس المستمر مدى الحياة للإنسان في مهنة واحدة. فما دام هدف التطور الإنساني هو تطوير الإنسان الكلي، الشامل، فإن واجب الإنسان هو الانعتاق من الأثر الشكلي للإختصاص. فكما كتب ماركس، في كل المجتمعات السابقة، كان الإنسان «صياداً، صائد سمك، راعياً، أو ناقداً نقدياً، وكان ينبغي عليه أن يظل كذلك إذا أراد أن لايفقد وسائل عيشه. بينما في المجتمع الشيوعي ـ حيث لايوجد مجالٌ واحدٌ، فقط، لفعالية الإنسان، وإنما يكون بمقدور أي إنسان أن يبرع في أي فرع يريده ـ نرى المجتمع ينظم الإنتاج العام، بشكل

يجعلنا ممكناً بالنسبة لي أن أعمل شيئاً اليوم، وشيئاً آخر غداً، أن أصطاد في الصباح، وأن أتصيد السمك بعد الظهر، وأن أربي الماشية في المساء، وأمارس النقد الأدبي بعد العشاء، تماماً كما لو أنني أملك عقلاً، والذي بدونه لما أصبحت صياداً، أو صائد سمك، أو راعياً، أو ناقداً»[36].

ليس هناك سوءاً في فهم وتفسير ماركس يوازي الذي نجده، بشكل ضمني أو صريح، في فكر الشيوعيين السوفييت، والاشتراكيين الإصلاحيين، والخصوم الرأسماليين للاشتراكية، على حد سواء. حيث نجدهم، جميعاً، يفترضون أن ماركس أراد، فقط، تحسين الوضع الاقتصادي للطبقة العاملة، وأنه طالب بإلغاء الملكية الخاصة، بشكل يصبح فيه العامل مالكاً لما يملكه الرأسمالي اليوم.

والحقيقة، أن وضع العامل في المصنع «الاشتراكي» الروسي، وفي المصنع البريطاني المملوك من قبل الدولة، أو في مصنع أمريكي كجنرال موتورز، كان سيبدو لماركس، جوهرياً، في وضعية واحدة. هذا الشيء الذي يعبر عنه ماركس، بشكل واضح جداً، في النص التالي:

«إن زيادة مفروضة للأجور (متجاهلةً المصاعب الأخرى، وخصوصاً أن أمراً شاذاً كهذا، لايمكن الاحتفاظ به إلا بالقوة) لن تكون شيئاً أكثر من تعويضٍ أفضل للأرقاء، ولن تعيد، للعامل ولا للعمل، معناهما وقيمتهما الإنسانيتين. بل إنه حتى المساواة في الدخل التي يطالب بها «برودون»، لن تساهم سوى في جعل علاقة عامل اليوم بعمله، علاقةً لكل البشر مع العمل. إن المجتمع يمكن تصوره، آنئذٍ، بوصفه رأسمالياً مجرّداً»[37].

إن الفكرة المركزية لماركس، هي تحويل العمل اللاهادف، المُغرَّب، إلى عمل حر، ومنتج، وليس أجراً أفضل لعملٍ مُغرَّب، تدفعها رأسمالية الدولة (المجردة) أو الخاصة.

هوامش الفصل الرابع

(1) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 668

(2) ـ «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص 198 .

(3) ـ «العائلة المقدسة»: في «ميغا»، «المجلد الخامس» ص 359 . (الفقرة من ترجمة اريك فروم).

(4) «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 141 .

(5) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 139 .

(6) ـ هربرت ماركوز: «العقل والثورة»، «منشورات جامعة اكسفورد، نيويورك، 1941» ص 146 .

(7) ـ ماركوز: «المرجع نفسه»، «مكتبة الكونغرس» ص 113 .

(8) ـ ماركوز: «المرجع نفسه»، «مكتبة الكونغرس» ص 142 . قارن: هيجل: «العلم والمنطق»، «المجلد الأول» ص 404 .

(9) ـ ماركوز: «المرجع نفسه»، مكتبة الكونغرس، ص 149 .

(10) ـ ماركوز: «المرجع نفسه»، «مكتبة الكونغرس» ص 152 .

(11) ـ قارن: محادثة «غوته» مع ايكرمان، 29 كانون الثاني 1826 .

(12) ـ «غوته»: محادثة مع ايكرمان، 29 كانون الثاني 1826 .

(13) ـ مقتبسة من قبل: K. Lowith, Von Hegel Zu Nietrsche W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 1941 P.24 (الفقرة من ترجمة اريك فروم). (ك. لوفيث: من هيجل إلى نيتشه).

(14) ـ قارن: الوصف التفصيلي للشخصية المنتجة في: اريك فروم: «الإنسان لأجل ذاته»، «رينهارت وكو، نيويورك، 1947».

(15) ـ قارن: «H.popitz ((Der entfremdete Mensch)) Verlag Fur Recht und Gesellchaft, A. G Basel P 119.

(16) ـ المخطوطات الفلسفية والاقتصادية ص 168 .

(17) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 126 ـ 127 .

(18) «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 134 .

(19) ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 134 .

(20) «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 133 .

(21) «ميغا»، المجلد الثالث» ص 191 .

(22) ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 132 . إن هذا النص الأخير، يماثل حرفياً، تقريباً، تفكير (الزن) البوذي، إضافة إلى «غوته». في الحقيقة، إن تفكير «غوته»، وهيجل وماركس، هو متقارب بشكل شديد، مع تفكير «زن». وماهو مشترك بالنسبة لهم، هو فكرة أن الإنسان قادر على التغلب على حالة انفصال الذات والموضوع: الموضوع هو موضوع، مع ذلك، فإنه ينتفي كموضوع، كما أنه من خلال هذا الدنو، يصبح الإنسان متوحداً مع الموضوع، برغم أنه وإياه يبقيان اثنين. إن الإنسان من خلال تواصل ذاته مع العالم الموضوعي، بشكل إنساني، يقهر الاغتراب الذاتي.

(23) ــ إن ماركس لايشير هنا، من خلال «الملكية الخاصة» المستعملة هنا وفي النصوص الأخرى، إلى الملكية الخاصة للأشياء المخصصة للاستعمال (كالمنزل، الطاولة... الخ).
وإنما يشير إلى ملكية «الطبقات المالكة»، كملكية الرأسمالي الذي يستطيع، من خلال ملكيته لوسائل الإنتاج، استئجار الفرد الأقل ملكية ليعمل له، في ظل شروط يكون الأخير مجبراً على قبولها. إذاً، في استعمال ماركس، فإن «الملكية الخاصة» تشير دائماً إلى الملكية الخاصة داخل مجتمع الطبقة الرأسمالية، وبالتالي فهي تصنيف تاريخي واجتماعي.
إن هذا المصطلح لايشير إلى الأشياء المخصصة للاستعمال، كما، على سبيل المثال، هو الحال في المجتمع الاشتراكي.

(24) ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 127 .

(25 ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 101 .

(26) ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 137 ــ 138 . إن هذا المفهوم الجدلي للإنسان الثري كإنسان فقير في حاجة للآخرين، هو، في كثير من الأوجه، مماثل لمفهوم الفقر الذي عبر عنه «مايستر ايكهارت» في موعظته «مباركون أنتم أيها الفقراء» «مايستر ايكهارت، ترجمة ر. ب. بلاكني، منشورات (هاربر) و (بروس)، نيويورك، 1941».

(27) ــ «ميغا»، «المجلد الأول» ص 184 .

(28) ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 134 ــ 135

(29) ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 132 .

(30) ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 144 ــ 45 .

(31) ــ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 145 .

(32) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 138 .

(33) ـ يشير ماركس، هنا، إلى التأملات التي كانت سائدة لدى مفكرين شيوعيين محددين في عصره، الذين اعتقدوا بأنه مادام كل شيء هو ملكية مشتركة، فإن النساء يجب أن يكنَّ كذلك.

(34) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 124 ـ 26 .

(35) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، مكتبة الكونغرس، ص ص 197 ـ 198 .

(36) ـ الايديولوجية الألمانية، مكتبة الكونغرس ص 22 .

(37) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 107 .



الفصل الخامس

الاغتراب

إن مفهوم الإنسان الفعال والمنتج، الذي يدرك ويعانق العالم الموضوعي، بواسطة قواه الذاتية، لايمكن فهمه كاملاً، بدون مفهوم نفي «الإنتاجية»: الاغتراب (Alienation).

يعتبر ماركس أن تاريخ النوع الإنساني، هو تاريخ التطور النامي للإنسان، وفي نفس الوقت، تاريخ الإغتراب المتزايد. إن مفهوم ماركس للاشتراكية، هو الإنعتاق من الاغتراب، عودة الإنسان إلى ذاته وتحقق ذاته.

إن الاغتراب (أو «الانخلاع») (Estrangement) يعني ـ بالنسبة لماركس ـ أن الإنسان لايمارس ذاته كقوة فعالة في عملية فهمه للعالم، بل كون العالم (الطبيعة، الآخرون، وهو ذاته) مازال مغرّباً بالنسبة للإنسان. إنها تقف فوقه وضده كأشياء، حتى برغم كونها مواضيع لخلقه. إن الإغتراب هو، جوهرياً، ممارسةٌ للعالم وللذات بشكل سلبي وبتلقٍ، كما لو أن الذات هي في حالة انفصال عن الموضوع.

إن المفهوم الكلي للإغتراب، يجد تعبيره الأول في الفكر الغربي، في مفهوم العهد القديم للوثنية[1]. إذ أن جوهر ما دعاه الأنبياء بـ «الوثنية» هو ليس كون الإنسان يعبد كثيراً من الآلهة بدلاً من إله واحد، بل يتمثل في أن الأوثان هي من عمل يدي الإنسان: إنها أشياء يقوم الإنسان بعبادتها والركوع لها. إنه يقوم بعبادة الشيء الذي خلقه هو بذاته، وإنه بذلك، يحول ذاته إلى شيء، وينقل إلى الأشياء التي خلقها، خصائص حياته، كما أنه بدلاً من أن يمارس ذاته

كفرد خالق، فإنه يكون في حالة تواصل مع ذاته، فقط، عبر عبادة الوثن.

بهذا، يصبح الإنسان منخلعاً عن قوى حياته، عن ثروة طاقاته، ويكون متواصلاً مع ذاته في طريقه خضوع غير مباشر للحياة المجمّدة في شكل وثن(2).

يعبر العهد القديم عن الروح الميتة للوثن وفراغه: «العيون التي لهم لاترى والآذان التي لهم لاتسمع» الخ. فكلما ينقل الإنسان قواه للأوثان، كلما يصبح أفقر، وكلما يصبح أكثر تبعية لها، إلى درجة لايستطيع فيها الإنسان أن يسترد جزءاً صغيراً مما هو بالأصل، ذاته. إن الأوثان يمكن أن تكون تمثالاً لإله، دولة، كنيسة، شخصاً أو ملكية. فالوثنية تبدل موضوعاتها، حيث أنها لم تعد مقتصرة، فقط، على تلك الأشكال التي كان للوثن فيها، معنى دينياً فقط. إن الوثنية هي، دائماً، عبادة للشيء الذي يعطيه الإنسان قواه المبدعة، ويخضع له، بدلاً من ممارسة ذاته في فعل مبدع.

بين الأشكال الكثيرة للإغتراب، فإن الأكثر وروداً هو الإغتراب في اللغة. فإن عبرت عن شعوري بكلمة، كالقول «أنا أحبك، فإن المراد هو الدلالة على حقيقة موجودة داخلي، وهي قوة حبي، إن كلمة «حب» هي رمز لوجود واقعة الحب، إلا أنها بعد أن تصبح منطوقة، تتجه إلى أن تملك حياتها الخاصة ككلمة: إنها تصير حقيقة. إنني أكون واقعاً تحت تأثير وهم أن قول الكلمة هو معادل للممارسة، إلا أنني أكتشف بعد الكلمة، أنني لاأشعر بشيء سوى فكرة الحب التي عبرت الكلمة عنها.

يظهر الاغتراب في اللغة، التعقيد الشامل لمفهوم الاغتراب. فاللغة هي أعظم الانجازات الإنسانية. فمع أنه من الحماقة اللجوء إلى مقاطعة الكلام من أجل تجنب الاغتراب، إلا أنه يجب الانتباه دائماً إلى مخاطر الكلمة المنطوقة، من حيث أنها تمثل تهديداً بأن تكون بديلاً عن التجربة الحية. الشيء نفسه، ينطبق على الإنجازات الأخرى للإنسان: الأفكار، الفن، وأي نوع آخر من الأشياء المصنوعة من قبل الإنسان. إنها من خلق الإنسان، كما أنها تمثل أدوات مساعدة قيّمة للإنسان على الحياة، مع ذلك فإن كل واحدة منها تمثل فخاً،

وإغراءاً بخلط الحياة مع الأشياء، الممارسة مع منتجات صنعية، والشعور مع الاستسلام والإذعان.

لقد انتقد كلٌّ من مفكري القرنين الثامن والتاسع عشر، عصرهم لتنامي قساوته وفراغه وموته ففي تفكير غوته، نجد أن حجر الزاوية هو مفهوم الإنتاجية، الذي كان مركزياً في فكر سبينوزا، هيجل، وماركس. يقول غوته: «إن الإلهي هو فعال في الشيء الحي، وليس في ذاك الشيء الميت. في ذاك الشيء اللامكتمل والمتطور، وليس في الشيء التام والصارم. من هنا يمكن تفسير لماذا يتعامل العقل (Reason)، فقط، في ميله نحو الإلهي، مع الشيء المتطور والحي، بينما نرى الذكاء (Intellect) يتعامل مع التام والصارم»[3].

نجد نقداً مماثلاً لدى «شيلر» و«فيشته»، ومن ثم لدى هيجل وماركس الذي قدم نقداً عاماً لعصره، من حيث تصير «الحقيقة بدون العاطفة، والعاطفة بدون الحقيقة»[4].

إن الفلسفة الوجودية انطلاقاً من (كيركجارد»، هي أساساً ـ كما كما وضعها «بول تيليتش» ـ «حركة تمرد، لما يزيد عن مئة عام، ضد تشويه إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعي».

والواقع إن مفهوم الاغتراب، باستخدام لغة غير دينية، هو المعادل لما يدعى في اللغة الدينية بـ «الخطيئة»: تخلي الإنسان عن ذاته، وتخليه عن الله داخل ذاته.

لقد كان هيجل هو المفكر الذي أغنى مفهوم الاغتراب، حين اعتبر تاريخ الإنسان هو، في نفس الوقت، تاريخ اغتراب (Entfremdung) الإنسان. فهو يكتب في «فلسفة التاريخ»: «إن مايسعى العقل، حقيقة من أجله، هو تحقق فكرته، ولكنه في فعل ذلك، يقوم بإخفاء ذاك الهدف عن رؤيته، ويكون فخوراً وراضياً عن هذا الاغتراب عن جوهره»[5].

كما بالنسبة لهيجل، كذلك بالنسبة لماركس، فإن مفهوم الاغتراب يرتكز على التمايز بين الوجود والجوهر، على حقيقة أن وجود الإنسان مغرَّب

عن جوهره، وعلى أنه في الحقيقة ليس هو ماهو كامن فيه، أو إذا أردنا وضعها بشكل آخر، إنه ليس مايجب أن يكونه، لذا يجب أن يكون ماهو باستطاعته أن يكونه.

بالنسبة لماركس إن عملية الإغتراب يتم التعبير عنها في العمل، وفي تقسيم العمل، فالعمل بالنسبة له، هو التواصل الفعّال للإنسان مع الطبيعة، وخلق عالم جديد، بما فيه خلق الإنسان لذاته. (الفعالية العقلية بالنسبة لماركس، هي، دائماً، العمل، كالفعالية اليدوية أو الفنية).

إلا أنه عبر تطور الملكية الخاصة وتقسيم العمل، يفقد العمل صفته كتعبير عن طاقات الإنسان، حيث يتخذ العمل ونتاجه، وجوداً منفصلاً عن الإنسان، وعن إرادته ومشروعه. «إن الشيء الذي ينتج بالعمل /أي نتاجه/ يقف الآن في مواجهة العمل ككائن مغرَّب، كقوة مستقلة عن المُنتج. إن نتاج العمل هو العمل الذي تجسد في موضوع وتحول إلى شيء مادي: إن النتاج هو تموضع العمل»[6].

يكون العمل مغرَّباً لكونه توقف عن أن يكون جزءاً من طبيعة العامل «وبالتالي، فإنه لايحقق ذاته في عمله، بل ينفي ذاته، ويكون لديه شعوراً بالبؤس أكثر من شعوره ككائن طبيعي (معافى). كما أنه لايطور بحرية طاقاته الذهنية والطبيعية، بل يكون منهكاً طبيعياً، ومنحطاً ذهنياً. لذلك، فإن العامل لايشعر بذاته وكأنه في بيته إلا في العطلة، هذا الشعور الذي يفتقده أثناء العمل»[7]. هكذا، في فعل الإنتاج، فإن علاقة العامل بفعاليته، يتم ممارستها «كشيء مغرَّب، وليس كشيء يخصه. أي، كفعالية في شكل معاناة (سلبية)، كقوة في شكل عجز، وكخلق في صورة خصي»[8].

بهذا، إن الإنسان عندما يصبح مغرَّباً عن ذاته، فإن نتاج العمل يصبح «شيئاً مغرَّباً يهيمن عليه. إن هذه العلاقة هي، في آن معاً، علاقة بالعالم الحسي الخارجي، بالأشياء الطبيعية، كعالم معادٍ ومغرَّب»[9].

إن ماركس يشدّد على نقطتين: 1) في تطور العمل، وخصوصاً العمل في ظل شروط الإنتاج الرأسمالي، يُقصى الإنسان عن قواه المبدعة. 2) ـ إن

موضوعات عمله تصبح موجودات مغرَّبة، تقوم بالتحكم به آخر الأمر، وتصير قوى مستقلة عن المِنتج. «يوجد العامل من أجل تطور الإنتاج، وليس تطور الإنتاج من أجل العامل»[10].

إن إساءة فهم كارل ماركس في هذه النقطة، هو واسع الإنتشار، حتى بين الاشتراكيين. فمن المعتقد أن ماركس تكلم أساساً عن الاستغلال الاقتصادي للعامل، وعن حقيقة أن نصيبه من الإنتاج، ليس بالقدر الذي يجب أن يكونه، أو عن أن الإنتاج يجب أن يعود بأرباحه إليه، بدلاً من الرأسمالي.

ولكن، كما أظهرت سابقاً، إن الدولة كرأسمالي، كما هو الحال في الاتحاد السوفييتي، هي مرفوضة لدى ماركس، بالقدر الذي يرفض فيه رأسمالي الملكية الخاصة. إن اهتمام ماركس الرئيسي ليس التساوي في الدخل، وإنما بتحرير الإنسان من ذاك النوع من العمل الذي يدمر فرديته، والذي يحوله إلى شيء، ويجعله عبداً للأشياء.

فتماماً، كما كان «كيركجارد» مهتماً بخلاص الفرد، ككائن، كذلك كان ماركس: حيث إن نقده للمجتمع الرأسمالي، لم يكن موجهاً إلى طريقته في توزيع الدخل، بل إلى أسلوب الإنتاج، وإلى تدميره للفردية واستعباده للإنسان، ليس بواسطة الرأسمالي، بل استعباده للإنسان ـ العامل والرأسمالي ـ بواسطة الأشياء وظروف صنعها.

بل إن ماركس يذهب أبعد من ذلك. ففي العمل اللامغرَّب، لايحقق الإنسان، فقط، ذاته كفرد، وإنما، أيضاً، ذاته ككائن نوعي. فبالنسبة لماركس ـ تماماً، كما بالنسبة لهيجل ومفكرين كثيرين آخرين من عصر الأنوار ـ الفرد يمثل النوع، أي، يمثل الإنسانية ككل، وكونية الإنسان: إن تطور الإنسان يقود إلى تجسيد كليته الإنسانية. ففي تطور العمل «لم يعد ينتج الإنسان ذاته بشكل محض عقلي، كما في الوعي، بل، أيضاً، بشكل فعال وفي معنى واقعي، وهو يرى انعكاسه في العالم الذي بناه. إن العمل المغرَّب لايأخذ فقط من الإنسان موضوع إنتاجه، بل وحياته النوعية، موضوعيته الواقعية ككائن نوعي. ويبدّل أفضليته على الحيوان إلى انعدام تمايز، إلى درجة أن جسمه اللاعضوي،

الطبيعة، يؤخذ منه. فتماماً، كما يحول العمل المغرَّب الحياة النوعية للإنسان إلى وسيلة للوجود المادي، فإن الوعي، الذي يأخذه الإنسان من نوعه، يتحول عبر الإغتراب، بشكل تصبح فيه الحياة النوعية، كمجرد وسيلة للإنسان»[11].

كما بينت سابقاً، إن ماركس يفترض أن اغتراب العمل، الذي وجد عبر التاريخ، يصل ذروته في المجتمع الرأسمالي، وأن الطبقة العاملة هي الطبقة الأكثر اغتراباً. إن هذا الافتراض يستند على فكرة أن العامل، الذي لايشارك في إدارة العمل، والذي «يستخدم» كجزء ملحق بالآلات التي يخدمها، يتحول إلى شيء عبر تبعيته لرأس المال. هكذا، فإنه بالنسبة لماركس، إن «انعتاق المجتمع من الملكية الخاصة، من العبودية، يأخذ شكلاً سياسياً متمثلاً في انعتاق العمال، ليس في معنى أن انعتاق العمال يستلزم فقط بل يتضمن انعتاق الإنسانية ككل. لأن عبودية الإنسانية الكلية متضمنَّة في علاقة العامل بالإنتاج، ولأن كل أنواع العبودية هي مجرد تحولات ونتائج لهذه العلاقة»[12].

مرةً ثانية، يجب التأكيد على أن هدف ماركس ليس محدداً بانعتاق الطبقة العاملة، بل يشمل انعتاق الوجود الإنساني عبر إعادة الفعالية اللامغرَّبة وبالتالي الحرة للبشر، وللمجتمع الذي يكون فيه، الإنسان، وليس إنتاج الأشياء، هو الهدف، والذي ينتفي فيه وجود الإنسان «كشيء شاذ ومشلول، ليصبح كائناً إنسانياً كلي التطور»[13].

إن مفهوم ماركس للنتاج المغرَّب للعمل، قد تم التعبير عنه في إحدى النقاط الأكثر أساسية التي تم تطويرها في «رأس المال»، في مادعاه ماركس بـ «وثنية السلعة». إن الإنتاج الرأسمالي يحول علاقات الأفراد إلى نوع من كيفيات الأشياء ذاتها، كما أن هذا التحويل يشكل طبيعة السلعة في أسلوب الإنتاج الرأسمالي. «يمكن من نواحٍ أخرى، في أسلوب الإنتاج، أن يوجد العامل لإشباع التوسع الذاتي للقيم السائدة، بدلاً من كون الثروة المادية موجودة لتلبية حاجات التطور لدى العامل. فتماماً، كما يكون الإنسان في الدين محكوماً من قبل نتاج دماغه، كذلك تتحكم به في الإنتاج الرأسمالي، نتاجات يديه»[14]. «إن الآلات تُكيَّف مع ضعف الكائن الإنساني، من أجل تحويل الكائن الإنساني الضعيف إلى آلة»[15].

إلا أن اغتراب العمل في إنتاج الإنسان، هو أعظم مما كان عليه الأمر، في زمن الحرفة اليدوية والمانيفاكتورة. «في الحرفة اليدوية والمانيفاكتورة، يستعمل العامل الأداة، بينما في المصنع تقوم الآلة باستعماله. بذلك، فإن حركات آلة العمل تتقدم عنه، مما يجبره على أن يتبع حركات الآلة. ففي المانيفاكتورة، يكون العامل جزءاً من آلية حية، بينما لدينا في المصنع آلية بلا حياة، مستقلة عن العامل، الذي يصبح مجرد ملحقاً (ذيلاً) حياً بها»[16].

فمن أجل فهم كارل ماركس، من الأهمية القصوى أن نرى كيف أن مفهوم الإغتراب، قد كان وظل النقطة المركزية في تفكير ماركس الشاب الذي كتب «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» وماركس «الشيخ» صاحب «رأس المال». فبغض النظر عن الاستشهادات السابقة، فإن المقطعين التاليين، الأول من «المخطوطات» والآخر من «رأس المال»، يجب أن يجعلا هذا التواصل واضحاً تماماً: «إن هذه الحقيقة تتضمن ببساطة، أن الشيء الذي ينتجه العمل، نتاجه، يقف الآن في مواجهة العمل، ككائن مغرَّب، كقوة مستقلة عن المنتج. إن نتاج العمل، هو العمل الذي تجسد في موضوع وتحول إلى شيء مادي: إن هذا النتاج هو تموضع العمل. إن تنفيذ العمل هو، أيضاً، تموضعٌ له. فتنفيذ العمل يظهر في ميدان الاقتصاد السياسي بوصفه إبطالاً للعامل، كتموضع في شكل ضياع وعبودية للموضوع، وكإستيلاء في صورة اغتراب»[17].

وهذا ماكتبه ماركس في «رأس المال»: «في النظام الرأسمالي، تتم كل طرق ترقية الإنتاج الاجتماعي للعمل، على حساب العامل الفرد، وكل وسائل تطوير الإنتاج تتحول بذاتها إلى وسائل للهيمنة على المنتجين واستغلالهم. إنها تشوه العامل بتحويله إلى جزءٍ من إنسان، وتخفضه إلى مستوى ملحقٍ بالآلة، وتقوم بتدمير كل بقية من جمال في عمله عن طريق تحويله إلى كدْحٍ مكروه»[18].

مرة أخرى، إن دور الملكية الخاصة (بالطبع، ليس ملكية الأشياء المخصصة للاستعمال، ولكن كرأسمال يستأجر العمل) في وظيفتها التغريبية، هي واضحة تماماً في ذهن ماركس الشاب فهو يكتب: «إلى الآن، كانت الملكية

الخاصة هي النتاج والنتيجة الضرورية للعمل المغرَّب، وللعلاقة الخارجية للعامل مع الطبيعة، ومع ذاته بهذا، يمكن استخلاص الملكية الخاصة من خلال تحليل مفهوم العمل المغرَّب، أي، الإنسان المغرَّب، العمل المغرَّب، الحياة المغرَّبة، والإنسان المُنخلع (المُقعى) (estranged)»[19].

ليس عالم الأشياء هو وحده الذي يصبح حاكماً على الإنسان، بل تشترك معه الظروف الاجتماعية والسياسية التي خلقها الإنسان، والتي تسيَّدت عليه الآن. «إن هذه القوة التي يكتسبها الشيء الذي لما ننتجه بذاتنا، والذي تحول إلى قوة موضوعية تخرج عن مجرى سيطرتنا، تحبط آمالنا، وتبطل حساباتنا ـ إن ذلك كان حتى الآن، أحد العوامل الرئيسية في التطور التاريخي»[20].

إن الإنسان المغرَّب الذي يؤمن بأنه صار سيداً على الطبيعة، قد أصبح عبداً للأشياء وللظروف، وملحقاً عاجزاً بالعالم الذي أصبح في نفس الوقت، تعبيراً جامداً عن قواه الذاتية.

بالنسبة لماركس، إن الاغتراب الذي يتم في عملية العمل، عن نتاج العمل وعن الظروف، يرتبط، بشكل لاينفصم، مع الاغتراب عن الذات، عن أخيه الإنسان، وعن الطبيعة. «إن النتيجة المباشرة لإغتراب الإنسان عن نتاج عمله، عن فعاليته الحياتية، وعن حياته النوعية، هي اغتراب الإنسان عن البشر الآخرين. فعندما يواجه الإنسان ذاته، فهو يواجه، أيضاً، الآخرين. فما هو صحيح عن علاقة الإنسان بعمله، بنتاج عمله، وبذاته، هو صحيح، أيضاً، عن علاقته بالآخرين، بعملهم، وبمواضيع عملهم. بشكل عام، إن الإقرار بحقيقة أن الإنسان هو مغرَّب عن حياته النوعية، يعني أنه مغرَّب عن الآخرين، وأن كل واحد من الآخرين، هو، بالمثل، مغرَّب عن الحياة الإنسانية»[21]. إن الإنسان المغرَّب ليس فقط مغرَّباً عن البشر الآخرين، بل، وأيضاً، عن جوهر الإنسانية، عن «وجوده النوعي» في كلٍ من كيفياته الطبيعية والروحية.

إن هذا الاغتراب عن الجوهر الإنساني، يقود إلى نوعٍ من الأنانية الوجودية، يصفها ماركس باعتبار أن جوهر الإنسان الإنساني قد أصبح:

«وسيلةً لوجوده الفردي. إنه (العمل المغرَّب) يُغرِّب عن الإنسان، جسده، الطبيعة الخارجية، حياته الذهنية، وحياته الإنسانية»[22].

يتلاقى، هنا، مفهوم ماركس مع المبدأ الكانطي، بأن الإنسان يجب أن يكون دائماً، غاية في ذاته، وليس، أبداً، وسيلةً لغاية. إلا أن ماركس يوسع هذا المبدأ، عبر التأكيد على أن الجوهر الإنساني للإنسان، يجب أن لايصبح، أبداً، وسيلةً للوجود الفردي.

إن التناقض بين رؤية ماركس والنزعة الشمولية الشيوعية، بالكاد يمكن التعبير عنه بشكل أكثر راديكالية: فإذا كان ماركس يقول إن الإنسانية في الإنسان، لايجوز حتى أن تصبح وسيلةً لوجوده الفردي، فكيف يمكن إنزالها إلى مستوى تصبح فيه، وسيلة للدولة، للطبقة، أو للأمة.

يقود الإغتراب إلى إفساد كل القيم. فيجعل الاقتصاد وقيمه ـ «الكسب، العمل، التوفير والرصانة»[23] ـ هي الهدف الأعلى للحياة، مما يُفْشِلْ الإنسان في تطوير القيم الأخلاقية، واقعياً، «غنى الضمير الطيب، وغني الفضيلة، الخ، لكن كيف يمكن أن أكون فاضلاً، إن لم أكن حياً، وكيف يمكن أن أملك ضميراً طيباً، إذا لم أكن مدركاً لأي شيء؟»[24]. ففي دولة الاغتراب، يكون كل ميدان من ميادين الحياة، في الجانب الاقتصادي والأخلاقي، مستقلاً عن الآخر، «فكل ميدان يتركز في مجال محدد للفعالية المغرَّبة، ويكون هو، ذاته، مغرَّباً عن الآخر»[25]. إن ماركس يدرك الحاجات الإنسانية، التي أصبحت في إطار عالم الاغتراب، وهو، تنبأ، فعلياً، وبوضوح مدهش، بنهاية هذا التطور الذي نراه اليوم.

فكما في المنظور الاشتراكي، ينبغي أن تعاد الأولوية الرئيسية «إلى ثروة الحاجات الإنسانية، وبالتالي، إلى أسلوب جديد للإنتاج، وإلى موضوع جديد للإنتاج، وإلى إبراز جديد للطاقات الإنسانية، وإلى إغناء جديد للوجود الإنساني»[26]، كذلك، فإنه في العالم المغرَّب للرأسمالية، لاتكون الحاجات تعبيرات عن طاقات الإنسان الكامنة، أي، إنها لاتكون حاجات إنسانية. ففي الرأسمالية:

«يفكر الإنسان بخلق حاجة جديدة للإنسان الآخر، من أجل إجباره على تضحيةٍ جديدة، لوضعه في إطار تبعية جديدة، ولإغرائه بنوع جديد من السعادة، لجره من خلال تلك الوسيلة إلى الدمار الاقتصادي. فكل إنسان يحاول أن يؤسس فوق الآخرين، قوة مغرّبة، لإشباع حاجته الأنانية. فبمقدار حجم الأشياء، تتوسع مملكة الكينونات المغرّبة، التي يخضع لها الإنسان. فأي نتاج جديد يمثل إمكانية جديدة للغش واللصوصية المتبادلة.

يصبح الإنسان، كإنسان، وبشكل متزايد، فقيراً كإنسان، إن حاجته للمال المتزايدة هي لأجل امتلاك الكائن المعادي. إلا أن قوة ماله تقل مع نمو حجم الإنتاج، أي، إن حاجته تتزايد مع تنامي القوة المتزايدة للمال. فإلى الآن، كانت الحاجة للمال هي الحاجة الواقعية التي خلقها الاقتصاد الحديث، بل يمكن القول، إنها الحاجة الوحيدة. فكمية المال تصبح، بشكل متزايد، هي الخاصة الهامة الوحيدة لهذا النظام. فتماماً كما يقوم هذا النظام بتخفيض كل كينونة إلى شكلها التجريدي، كذلك فإنه ينزل ذاته، من خلال تطوره، إلى شكل كينونة كمية. فالإفراط والتطرف يصيران معياره الحقيقي. حيث يظهر، هذا، ذاتياً، جزئياً في حقيقة أن التوسع في الإنتاج والحاجات، يصبح في شكل التبعية الحاذقة، والأنانية للميول الخيالية، اللاطبيعية الفاسدة، وغير الإنسانية. فالملكية الخاصة لاتعرف كيف تحول الحاجة الخام إلى حاجة إنسانية، حيث نرى مثاليتها تأخذ شكل خيال، هوى، وولع. ليس هناك كائناً مخصياً يتملق مستبده، عبر وسائل مشينة ومخجلة تهدف إلى إثارة ميوله المتخمة، من أجل كسب عطفه، بأكثر مما يتملق مخصي الصناعة (المقاول)، سيده، وذلك لكسب بعض النقود الفضية، أو لجذب الذهب من محفظة جاره العزيز والمحبوب. (إن كل نتاج هو غواية، بواسطته يقوم الفرد بجذب جوهر الشخص الآخر، أي نقوده. كما أن كل حاجة واقعية أو كامنة، هي ضعف يجذب الطير إلى الدبق:

إنه الاستغلال الشامل للحياة الإنسانية المشاعية. فكما أن عيب الإنسان هو نوع من القيد إلى السماء، الشيء الذي يمكّن الكاهن أن يصل إلى قلب

الإنسان، كذلك فإن كل حاجة هي فرصة للتقرب من الجار في جو من الصداقة، والقول، «صديقي العزيز، سأعطيك ماتحتاجه، لكن يجب أن تعرف Canditia sine qua non . أنت تعرف ما الحبر الذي ينبغي استعماله في توقيعك لي. فأنا سأخدعك من خلال توفير بهجتك»). فالمقاول يوافق على رغبات جاره الأكثر فساداً، من خلال لعب دور القواد بينه وبين حاجاته، ومن خلال إيقاظ الميول غير السليمة المرضية الضعيفة فيه ومراقبة كل نقطة ضعف فيه، وذلك للمطالبة بمكافأة عن هذا الحب، في النهاية»[27].

إن الإنسان الذي يصبح، هكذا، خاضعاً لحاجاته المغرّبة هو «كائن إنساني مشوه ذهنياً وطبيعياً... السلعة الفاعلة والواعية ذاتياً»[28]. إن الإنسان السلعة، هذا، لايعرف سوى طريق واحد، لتواصل ذاته مع العالم الخارجي، بواسطة امتلاكه واستهلاكه (استعماله): فكلما يكون الإنسان أكثر اغتراباً، كلما تساهم حاسة الملكية والاستعمال، أكثر، في تشكيل علاقاته بالعالم. «فكلما تكون أنت أقل، وكلما تعبر أقل عن حياتك، كلما تملك أكثر، وكلما تكون حياتك المغرَّبة وعملية توفير وجودك المغرَّب، أعظم»[29].

لم يقم التاريخ سوى بتصحيح واحد، على مفهوم ماركس للإغتراب. فقد كان ماركس يعتقد أن الطبقة العاملة، هي الطبقة الأكثر اغتراباً، وبالتالي فإن الانعتاق من ربق الاغتراب، يتطلب بالضرورة، البدء بتحرير هذه الطبقة.

إلا أن ماركس لم يستطع التبنؤ بالدرجة التي سيصبح فيها الاغتراب هو قدر الغالبية الساحقة من الناس، وخصوصاً ذلك القطاع المتزايد باطراد، من المجتمع الذي يتعامل مع الرموز والبشر، بأكثر من تعامله مع الآلات.

برغم كل شيء فإن رجل الدين، والبائع، والموظف الإداري، هم اليوم، أكثر اغتراباً من العامل اليدوي الماهر، من حيث أن وظيفة الأخير، مازالت تستند على التعبير عن سجايا شخصية محددة كالمهارة، والموثوقية. الخ، كما أنه ليس مجبراً على بيع «شخصيته»، ابتسامته، وآراءه في إطار صفقة. فالمتعاملون مع الرموز لايُستأجروا، فقط، لمهارتهم، بل لتلك المزايا الشخصية

التي تجعلهم «رُزَمْ شخصية جذابة»، من السهل استعمالها والتلاعب بها. إنهم «رجال المنظمة» الحقيقيون ـ أكثر مما هم العمال المهرة ـ الذين يكون وثنهم هو الشركة.

لكن طالما أن الاستهلاك هو المعني، فليس هناك فروق بين العمال اليدويين والبيروقراطيين، من حيث توقهم للأشياء، للأشياء الجديدة، وللإمتلاك والاستعمال. إنهم متلقون سلبيون، مستهلكون، مقيدون، ومضعفون بتلك الأشياء التي تشبع حاجاتهم الاصطناعية. فهم لايتواصلون مع العالم إنتاجياً ولايدركونه في حقيقته الكلية، وفي سياق هذه العملية، يتوحدون مع العالم. بل وتراهم يعبدون الأشياء والآلات التي تنتج الأشياء، كما نراهم، من جهة أخرى، يشعرون في هذا العالم المغرَّب، بأنهم غرباء ومنعزلون، كليةً.

وبالرغم من تقليل ماركس لدور البيروقراطية وتحليله العام لها، يمكن استخدامه اليوم: «إن الإنتاج لايكتفي، ببساطة، بإنتاج الإنسان كسلعة، الإنسان السلعة، الإنسان في دور سلعة، بل ينتجه، في التوافق مع هذا الدور، ككائن إنساني مشوه طبيعياً وروحياً ـ فجور، تشوه، وتبلد العمال والرأسماليين. إن نتاجه ـ أي نمط الإنتاج هو السلعة الفاعلة والواعية ذاتياً... السلعة الإنسانية»[30].

لقد كان من الصعب على كارل ماركس، أن يتنبأ بالمدى التي أصبحت فيها الأشياء والظروف التي خلقناها، بمثابة أسياد لنا. مع ذلك، فإنه لايوجد شيء يثبت نبوءته، بشكل أكثر عنفاً، من الحقيقة المتمثلة في أن الجنس البشري هو، اليوم، سجين الأسلحة النووية التي خلقها، والمؤسسات السياسية التي وضعها. إن الإنسان الخائف يترقب، قلقاً، من أجل أن يرى إذا كان سينجو من خطر قوة الأشياء التي أوجدها، ومن خطر السلوك الأعمى للبيروقراطيات التي عيّنها.

هوامش الفصل الخامس

(1) إن العلاقة بين الاغتراب والوثنية، قد تم التشديد عليها، أيضاً، من قبل «بول تيليتش» في ((Der Mensch im Christentum Und im Marxismus)) «الإنسان في المسيحية والماركسية» Dusseldorf 1953, P.14 . «كما أن «تيليتش» في محاضرة أخرى «Protestisehe Vision»، يوضح أن مفهوم الاغتراب، يمكن إيجاده، في الأساس، في تفكير أوغسطين. إضافة إلى أن «لوفيث» يؤكد على أن ماحاربه ماركس ليس الآلهة، بل الأوثان، (قارن: Von Hegel Zu Nietzsche, 1.C.P 378).

(2) ـ إن هذا هو مايمثل، أيضاً، سيكولوجية المتعصب. إنه فارغ، ميت، منبوذ، ولكنه من أجل التعويض عن حالة الإحباط والموت الداخلي، يلجأ إلى انتقاء وثن، ربما يكون دولة، حزب، فكرة، كنيسة، أو الله. إنه يجعل هذا الوثن في صورة مطلقة، ويقوم بالخضوع له، بطريقة مطلقة. إنه، من خلال ذلك، يُكسب حياته معنى، إضافة إلى أنه يجد متعة في الخضوع للوثن المُنتقى. إلا أن متعته لاتنشأ عن بهجة التواصل المنتِج، بل إنها متعة شديدة، ولكن باردة مبنية على الموت الداخلي، أو ـ إذا أراد المرء وضعها بشكل رمزي ـ إنها «الجليد الملتهب».

(3) ـ «غوته»: «محادثة مع إيكرمان، 18 شباط 1829»، منشورة في لايبزغ، 1894 ، ص 47. (الفقرة من ترجمة إريك فروم).

(4) ـ «الثامن عشر من برومير لويس بونابرت».

(5) ـ «فلسفة التاريخ»، «ترجمة ج. سيبري، المنشورات الكولونيالية، نيويورك 1899».

(6) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 95 .

(7) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 98 .

(8) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 99 .

(9) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 99 .

(10) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 536 .

(11) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 102 ـ 3 .

(12) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 107 .

(13) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 396 .

(14) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس»، ص ص 68 ـ 81 .
(15) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 143 .
(16) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول» «مكتبة الكونغرس»، ص ص 461 ـ 62 .
(17) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 95 .
(18) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 708 .
(19) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص ص 105 ـ 6 .
(20) ـ «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص 23 .
(21) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 103 .
(22) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 103 .
(23) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 146 .
(24) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 146 .
(25) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 146 .
(26) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 140 .
(27) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 140 ـ 42 .
(28) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 111 .
(29) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 144 .
(30) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 111

الفصل السادس

مفهوم ماركس للاشتراكية

إن مفهوم ماركس للاشتراكية، ينبع من مفهومه للإنسان. ينبغي أن يكون واضحاً، الآن، أن الاشتراكية، طبقاً لهذا المفهوم، ليست مجتمع الأفراد الآليين وذوي الإتساق الواحد، بغض النظر عن تساويهم في الدخل أم لا، أو عن كونهم حسني التغذية والكساء. إنها ليست مجتمعاً، يخضع فيه الفرد للدولة، للآلة، وللبيروقراطية. فحتى لو كانت الدولة كـ «رأسمالي مجرّد» هي رب العمل، بل حتى إذا «كان رأس المال الاجتماعي الكلي، موحداً في أيدي إما رأسمالي واحد، أو شركة رأسمالية واحدة»[1]، فإن هذا ليس هو الاشتراكية.

في الحقيقة، فكما يقول ماركس في «المخطوطات الفلسفية، والاقتصادية»، «إن شيوعية، كهذه، ليست هي هدف التطور الإنساني». إذن ماهو الهدف؟

بوضوح كامل، إن هدف الاشتراكية هو الإنسان، إنها تهدف إلى خلق نمط من الإنتاج، ونظامٍ للمجتمع، يصبح فيه بإمكان الإنسان قهر الاغتراب عن نتاجه، عن عمله، عن أخيه الإنسان، عن ذاته، وعن الطبيعة. فيه، يمكن أن يعود إلى ذاته، وأن يعانق العالم بقواه، أي، أن يصبح متوحداً مع العالم. فالاشتراكية بالنسبة لماركس، هي ـ كما بيّنها «بول تيليتش» ـ «حركة احتجاج ضد تدمير الحب في الواقع الاجتماعي»[2].

لقد عبر كارل ماركس، بوضوح شديد، عن هدف الاشتراكية، في نهاية

الكتاب الثالث من «رأس المال»: «في الواقع، إن عهد مملكة الحرية لايبدأ، حتى تنقضي المرحلة التي يكون فيها العمل القائم على قسر الضرورة والمنفعة الخارجية مُتطلباً. إنها تقع، طبق طبيعة الأشياء، في عمقها، إلى أبعد من نطاق الإنتاج المادي بالمعنى الصارم للمصطلح. فهي تقع في طبيعة الأشياء ذاتها، إلى أبعد من مجال الإنتاج المادي، بالمعنى الصارم للمصطلح. فكما كان ينبغي على المتوحش أن يصارع الطبيعة، من أجل إشباع حاجاته، ومن أجل المحافظة على حياته ولخلقها، كذلك فإن الإنسان المتحضر ينبغي أن يفعل ذلك أيضاً، وهو ينبغي أن يقوم بذلك في كل أنماط المجتمع، وفي ظل كل أساليب الإنتاج الممكنة. إذ عبر تطوره، تتوسع مملكة الضرورة الطبيعية، نظراً لتوسع حاجاته، إلا أن قوى الإنتاج، التي بواسطتها تُشبع هذه الحاجات، تتزايد.

في هذا النطاق، إن الحرية لاتتشكل من أي شيء آخر، سوى من حقيقة أن الإنسان الاجتماعي، المنتجون المتحدون، ينظمون تبادلهم مع الطبيعة بشكل عقلاني، ويضعونها تحت سيطرتهم المشتركة، بدلاً من أن يكونوا محكومين بها، كقوة عمياء. إنهم ينجزون مهمتهم، من خلال أقل إنفاق للطاقة، وتحت شروط هي أكثر ملاءمة لطبيعتهم البشرية وأكثر استحقاقاً لها. إلا أنها، تبقى، رغم ذلك، مملكة الضرورة. إلى أبعد من هذه المملكة، يبدأ ذاك التطور للقوة الإنسانية، التي غايته هي المملكة الواقعية للحرية، والتي، على كل حال، لايمكن أن تزدهر إلا على مملكة الضرورة تلك، كأساسٍ لها»[3].

يعبر ماركس، هنا، عن العناصر الجوهرية للاشتراكية. أولاً، إن الإنسان ينتج في طريقة مشتركة، وليست تنافسية. إنه ينتج بطريقة عقلانية وغير مغرَّبة، الشيء الذي يعني أن يضع الإنتاج تحت سيطرته، بدلاً من تحكم الإنتاج، كقوة عمياء، به.

إن هذا يستبعد مفهوم الاشتراكية، التي تتلاعب فيها البيروقراطية بالإنسان، حتى ولو كانت هذه البيروقراطية تسيِّر الاقتصاد الكامل للدولة، فكيف إذا كانت شركة واحدة. فالاشتراكية تعني أن الفرد يشترك، بفعالية، في

التخطيط وتنفيذ المشاريع، أي، باختصار، إنها تمثل تحقق الديمقراطية السياسية والصناعية.

لقد أمل ماركس بأنه، من خلال هذا الشكل الجديد للمجتمع غير المغرِّب، سيصبح الإنسان مستقلاً، سيقف على قدميه، ولن يعود مشلولاً بفضل أسلوب الإنتاج والاستهلاك المغرِّب، أي، أنه سيكون، في الواقع، سيد وخالق حياته، وبالتالي، سيبدأ بجعل عمله حياً، بدلاً من أن ينتج وسائل عيشه. فالاشتراكية ـ بالنسبة لماركس ـ ليست، أبداً، ذاك التحقق للحياة، بل إنها شرطٌ لتحققٍ كهذا.

فعندما يبني الإنسان شكلاً غير مغرِّب وعقلانياً للمجتمع، فإنه سيملك الفرصة للبدء بتحقيق ماهو هدف الحياة: «تطوير القوة الإنسانية، التي غايته هي المملكة الواقعية للحرية». إن ماركس الإنسان، الذي كان يعيد، سنوياً، قراءة كل أعمال «أسخيلوس» و«شكسبير» والذي أعاد إلى الحياة، في شخصه، الأعمال الأكثر عظمة للفكر الإنساني ـ لم يحلم، أبداً، بأن فكرته حول الاشتراكية، يمكن تأويلها وكأن هدفها هو دولة «الرفاه» أو دولة «العمال» الحسني التغذية والكساء.

فحسب وجهة نظر ماركس، قام الإنسان، في مجرى التاريخ، بخلق ثقافة سوف يكون له الحرية بأن يجعلها ثقافته، عندما يتحرر من القيود، ليس فقط من قيود الفقر الاقتصادي، بل من قيود الفقر الروحي التي ولدها الاغتراب. فرؤية ماركس هي مبنية على أساس إيمانه بالإنسان، بالطاقات الواقعية والمتأصلة بجوهر الإنسان، التي تطورت عبر التاريخ. لقد نظر إلى الاشتراكية بوصفها شرطاً للتحرر والخلق الإنساني، بدون أن يعتبرها بحد ذاتها، تشكل هدف الحياة الإنسانية.

إن ماركس لايعتبر أن الاشتراكية (أو الشيوعية) هي تحليقٌ وتجريد، أو فقدان للعالم الموضوعي الذي يخلقه الإنسان، عبر تموضع قدراته. إنها ليست عودة مُفقرة للبساطة البدائية، اللاطبيعية، بل هي الانبثاق الواقعي الأول، التحقق الحقيقي لطبيعة الإنسان كشيء واقعي: فهي مجتمعٌ يتيح شروطاً

لتحقق جوهر الإنسان، بواسطة قهر اغترابه، وهي تخلق أوضاعاً لنشوء الإنسان المستقل، الفعّال، العقلاني والحر. إنها تحقيق الأمل النبوي: تدمير الأوثان.

إن ماركس لم يكن ممكناً اعتباره عدواً للحرية، لولا خدعة ستالين الغريبة الأطوار الذي تجرأ وتكلم باسم ماركس، مُضافاً إليها الجهل الغريب بماركس الموجود في العالم الغربي. فماركس يعتبر أن هدف الاشتراكية هو الحرية، ولكن الحرية بمعنى أكثر جذرية مما تتصوره النظم الديمقراطية السائدة الحرية بمعنى الاستقلال وقيام الإنسان على قدميه، استخدامه لقواه في تواصل ذاته مع العالم، إنتاجياً. يقول ماركس: «الحرية هي، إلى حد بعيد جوهر الإنسان، التي حتى خصومها، يعترفون بذلك... وليس هناك إنساناً يحارب الحرية، بل يحارب حرية الآخرين على الأغلب. فكل نوع من الحرية، وجد حتى الآن، كان إما امتيازاً خاصاً، أو كحق عام»[4].

إن الاشتراكية ـ بالنسبة لماركس ـ هي المجتمع الذي يلبي حاجاته الإنسانية. لكن، ربما يسأل الكثيرون، «أليس هذا بالضبط، ماتقوم به الرأسمالية المعاصرة؟ أليست شركاتنا الكبرى، هي التي تحاول بذل جهود ضخمة لخدمة احتياجات الإنسان؟

في الحقيقة، إن المرء يمكن أن يستوعب مفهوم الاشتراكية، إذا فهم، فقط، تمييز كارل ماركس بين الحاجات الحقيقية للإنسان، وحاجاته المنتجة بشكل تركيبي واصطناعي.

كما يتبدى من المفهوم الكلي للإنسان، فإن حاجاته الحقيقية متجذرة في طبيعته، وهذا التمييز بين الحاجات الحقيقية والزائفة، ممكن، فقط، على أساس صورة طبيعة الإنسان، وحاجاته الإنسانية الحقيقية، المتجذرة في طبيعته. فحاجات الإنسان الحقيقية هي تلك التي يكون إنجازها، ضرورياً لتحقق جوهر الإنسان، ككائن إنساني. فكما وصفها ماركس: «إن وجود ما أحبه، حقاً، يتم شعوره من قبلي، كضرورة، كحاجة بدونها لايمكن لجوهري أن يتحقق، يُشبَع، يكتمل»[5]. إذاً، فعلى أساس المفهوم المحدد لطبيعة الإنسان، يمكن لماركس أن يقوم بتمييز الحاجات الزائفة عن الحاجات الحقيقية للإنسان.

إذا أخذنا المسألة من زاوية ذاتية محضة، فإن الحاجات الزائفة، كوجود، يتم ممارستها بشكل ملح وحقيقي، بوصفها حاجات حقيقية، كما أنه من وجهة النظر الذاتية المحضة، فإنه ليس هناك معياراً للتمييز. (حسب المصطلح الحديث، يمكن التمييز بين الحاجات العصابية، وتلك العقلانية (الصحية)).

غالباً، مايكون الإنسان واعياً لحاجاته الزائفة، وغير واعياً للحاجات الحقيقية. إن مهمة المحلل الاجتماعي هي، بالضبط، أن يحيي الإنسان، بشكل يصبح مدركاً للحاجات الزائفة الوهمية، وحقيقة حاجاته الحقيقية. فالهدف الرئيسي للاشتراكية، بالنسبة لماركس، هو إدراك وتحقق حاجات الإنسان الحقيقية، الشيء الذي لن يكون ممكناً، إلا عندما يصبح الإنتاج خادماً للإنسان، وعندما يتوقف رأس المال عن خلق واستغلال الحاجات الزائفة للإنسان.

فكحال الفلسفة الوجودية، يمثل مفهوم ماركس للاشتراكية، احتجاجاً على اغتراب الإنسان. فإن كانت كما وصفها «ألدوس هكسلي» ـ «ترتيباتنا الاقتصادية، الاجتماعية، والدولية، قائمة، إلى حد بعيد، على حالة انعدام الحب المُنَظَم»[7]، فإن اشتراكية ماركس هي احتجاجٌ على انعدام الحب، هذا، على استغلال الإنسان للإنسان، على استغلالية الإنسان للطبيعة، وعلى إهراق ثرواتنا الطبيعية على حساب غالبية البشر، بل وأخطر من ذلك، على حساب الأجيال القادمة.

إن الإنسان اللامغرَّب، والذي هو هدف الاشتراكية كما بيّنا سابقاً، هو الإنسان الذي «لايهيمن» على الطبيعة، بل الذي يصبح متوحداً معها، والذي يكون حياً ومستجيباً للأشياء، بشكل تصبح فيه الأشياء حية، بالنسبة له.

ألا يعني كل هذا، أن اشتراكية ماركس هي تحقق للدوافع الدينية الأكثر عمقاً، السائدة في أديان الماضي الإنسانية العظيمة؟ في الحقيقة، إنها لكذلك، إذا أخذنا بعين الاعتبار، أن ماركس، كهيجل وكثير من المفكرين الآخرين، قد عبروا عن اهتمامهم بالجانب الروحي للإنسان، ولكن ليس في لغة دينية، بل فلسفية.

حارب ماركس الدين، لكونه، بالضبط، مُغرِّباً، ولايشبع الحاجات الحقيقية للإنسان. ففي الحقيقة، إن حرب ماركس ضد الله، هي حربٌ ضد ذلك الوثن، الذي يُسمَّى الله. فكما كتب في شبابه، شعراً لأُطروحته «ليسوا ملحدين أولئك الذين يحتقرون آلهة الجموع، بل ذلك الذي ينسب آراء الجموع إلى الآلهة». إن إلحاد كارل ماركس، هو الشكل الأكثر تقدماً من الصوفية العقلانية، الذي هو أقرب إلى «مايستر ايكهارت» وعقيدة الـ «الزن» البوذية، من معظم أولئك المحاربين من أجل الله والدين، الذين يتهمونه بـ «الإلحاد».

من غير الممكن التكلم عن موقف ماركس من الدين، بدون الإشارة للعلاقة الرابطة بين فلسفته للتاريخ والاشتراكية، وبين الأمل الخلاصي لأنبياء العهد القديم، والجذور الروحية للنزعة الإنسانية الموجودة في الفكر الروماني والإغريقي.

إن الأمل الخلاصي (Messianic) هو، حقاً، سمة بارزة في الفكر الغربي.

إن أنبياء العهد القديم ليسوا، فقط، قادة روحيين، كلاوتسي وبوذا، بل هم، أيضاً، قادة سياسيين. إنهم يبيّنون للإنسان، كيف يجب أن يكون، ويواجهونه بالبدائل التي يجب أن يختار بينها. إن معظم أنبياء العهد القديم يتشاركون في فكرة أن التاريخ له معنى، وأن الإنسان يُكمل نفسه عبر تقدم التاريخ، وفي فكرة أن الإنسان، في النهاية، سيخلق نظاماً اجتماعياً من السلام والعدالة، بدون أن يعني ذلك، بالنسبة لهم، أن الحرب والظلم سينتفيا، نهائياً.

إن السلام والعدالة هي مفاهيم متجذرة في مجمل مفهوم العهد القديم للإنسان. إن الإنسان، قبل أن يمتلك وعي الذات، أي، قبل أن يصبح إنساناً، كان يعيش في وحدة مع الطبيعة (آدم وحواء في الجنة). إن الفعل الأول للحرية، الذي هو القدرة على قول «لا»، يفتح عينيه، ويجعله يرى ذاته غريباً في العالم، تحدق به الصراعات مع الطبيعة، بين الإنسان والإنسان، وبين المرأة والرجل.

إن تقدم التاريخ، هو العملية التي، بواسطتها، يطور الإنسان خصائصه النوعية الإنسانية، قدراته على الحب والفهم. فعندما ينجز الإنسان إنسانيته

الكلية، فإنه سيستطيع العودة إلى الوحدة المفقودة بين ذاته والعالم. إلا أن هذه الوحدة تختلف عن الوحدة اللاواعية، التي وجدت ماقبل التاريخ: إنها تعويض للإنسان ينجزه مع ذاته، مع الطبيعة، ومع أخيه الإنسان، يستند على حقيقة أن الإنسان يلد ذاته في سياق العملية التاريخية.

في فكر العهد القديم، الله يتكشف في التاريخ «(إله ابراهيم، إله اسحق، اله يعقوب)»، وفي التاريخ، وليس في حالة تتعالى على التاريخ، يوجد خلاص الإنسان. إن هذا يعني أن تحقيق الأهداف الروحية للإنسان، مرتبط بشكل لاينفصم، مع عملية تغيير المجتمع. فالسياسة ليست، أساساً، تلك المملكة التي يمكن فصلها عن القيم الأخلاقية، وعن تحقق ذات الإنسان.

إن أفكاراً مماثلة، قد ظهرت في الفكر الإغريقي (والهيلنستي) والروماني. فاعتباراً من «زينون» مؤسس الفلسفة الرواقية، إلى «سينيكا» و «شيشرون»، كان لمفاهيم القانون الطبيعي ومساواة الإنسان، تأثيراً قوياً على عقول الناس، وكانت، مع التراث النبوي، (prophetic) أسساً للتفكير المسيحي.

بينما مالت المسيحية، اعتباراً من بولس، إلى تحويل المفهوم التاريخي لخلاص الإنسان إلى «عالم آخر»، وجعلته مفهوماً روحياً محضاً، وبينما أصبحت الكنيسة تعويضاً عن «المجتمع الصالح»، فإن هذا التحويل لم يصبح تاماً، بأي شكل.

لقد عبر آباء الكنيسة الأوائل عن نقد جذري للدولة القائمة، كما أن الفكر المسيحي قد انتقد السلطة الزمنية من وجهة نظر القانون الطبيعي والإلهي، أواخر العصور الوسطى. ولقد شددت وجهة النظر، هذه، على أن المجتمع والدولة يجب أن لايُفصلا عن القيم الأخلاقية المتجذرة في مفهومي الوحي والعقل «(الفهم» في المعنى السكولائي للكلمة). بل، إلى أبعد من ذلك، نجد أن الفكرة الخلاصية قد تم التعبير عنها بشكل أكثر جذرية، من قبل الطوائف المسيحية التي ظهرت قبل عصر الإصلاح، وفي تفكير كثير من المجموعات المسيحية بعد الإصلاح، وصولاً إلى طائفة الكويكرز(*)، في العصر الحديث.

---

(1) The society of friends.

لم يعد التعبير عن الجدول الرئيسي للفكر الخلاصي، بعد عصر الإصلاح، يتم من قبل التفكير الديني، بل في الفكر الفلسفي، التاريخي والاجتماعي. حيث نجد ذلك في اليوتوبيات العظيمة لعصر النهضة، التي لايكون فيها العالم الجديد في مستقبل بعيد، بل في مكان بعيد. كما نجده في فكر فلاسفة عصر الأنوار والثورتين الانكليزية والفرنسية. لقد وجد الفكر الخلاصي تعبيره النهائي والأكثر اكتمالاً، في مفهوم ماركس للاشتراكية. فمهما كان فعل تأثيرات العهد القديم المباشرة عليه، عبر اشتراكيين كـ «موزس هس»، فإن تأثيرات التقليد الخلاصي النبوي قد كان لها أثراً غير مباشر عليه، عبر فلاسفة عصر الأنوار، وخصوصاً عبر تأثيرات فكر سبينوزا، غوته، وهيجل.

الشيء المشترك، للفكر النبوئي Prophetic المسيحي في القرن الثالث عشر، ولعصر أنوار القرن الثامن عشر(8)، ولاشتراكية القرن التاسع عشر، هو فكرة أن الدولة (المجتمع) والقيم الروحية، لايمكن فصلهما عن بعضهما البعض، أي، إن السياسة والقيم الأخلاقية لاينفصما.

لقد تم مهاجمة هذه الفكرة من قبل المفاهيم العلمانية لعصر النهضة (ميكافيلي) ومن قبل النزعة العلمانية للدولة الحديثة. حيث يبدو إن الإنسان الغربي، الواقع تحت تأثير الفتوحات المادية العملاقة، قد أعطى ذاته، بشكل غير محدود، للقوى الجديدة التي اكتسبها، كما أنه، بفعل سَكره بهذه القوى الجديدة، قد نسي نفسه.

لقد غدت نخب هذه المجتمعات مستحوذة بالرغبة في السلطة، الرفاه، وفي التلاعب بالبشر، وتبعتهم الجموع.. حدث هذا، في عصر النهضة بعلومه الجديدة، واكتشاف كروية الأرض، ومن خلال دولة المدينة المزدهرة شمال إيطاليا. كما حصل، مرة ثانية، في التطور الانفجاري للثورة الصناعية الأولى والثانية المعاصرة.

إلا أن هذا التطور قد تعقد، بوجود عامل آخر. فإن وجدت الدولة أو المجتمع من أجل المساعدة على تحقق قيم روحية معينة، فإن هناك خطراً في أن توحي السلطة العليا للإنسان ــ وأن ترغمه على التفكير والسلوك في شكل

محدد. إن تجسيد قيم ملزمة، موضوعياً، في الحياة الاجتماعية، يميل إلى إنتاج النزعة الشمولية.

لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية، هي السلطة الروحية للعصور الوسطى. حيث حاربت البروتستانتية هذه السلطة، واعدةً في البدء، باستقلال أعظم للفرد، فقط من أجل أن تجعل الدولة الأميرية، الحاكم الاستبدادي وغير المنازع لجسد الإنسان وروحه. إن التمرد ضد السلطة الأميرية، قد حصل باسم الأمة، ولفترة من الزمن، وعدت الدولة القومية بأن تكون ممثلة للحرية. ولكن سرعان ماكرست الدولة القومية نفسها، لحماية المصالح المادية لأولئك الذين يملكون رأس المال، ويستغلون عمل غالبية السكان.

إن طبقات معينة من المجتمع، قد احتجت ضد هذه النزعة الشمولية، وأصرت على حرية الفرد، في وجه تدخل السلطة العلمانية. إن مسلّمة الليبرالية هذه، التي حاولت أن تحمي «الحرية من» ـ قد قادت، من جهة أخرى إلى الإصرار على أن الدولة والمجتمع يجب أن لايحاولا تحقيق «الحرية في»، أي، إن الليبرالية لم تصر، فقط، على الفصل بين الدولة والكنيسة، بل أنكرت، أيضاً، أن يكون من وظيفة الدولة، المساعدة على تحقيق قيم روحية وأخلاقية محددة، حيث أنها اعتبرت أن هذه القيم هي أمر، يخص، كلياً، الفرد.

إن الاشتراكية (في شكلها الماركسي، وأشكال أخرى) تعود إلى فكرة «المجتمع الصالح» كشرط لتحقق الحاجات الروحية للإنسان. إنها معادية للنزعة الشمولية، مادمنا نعني الكنيسة والدولة، وبالتالي، فهي تهدف إلى الإلغاء النهائي للدولة، وتأسيس مجتمع مؤلف من أفراد متعاونين تطوعياً. إن هدفها هو إعادة بناء المجتمع، بشكل تجعله قاعدة للعودة الحقيقية للإنسان إلى ذاته، بدون وجود تلك القوى الشمولية التي تقيد وتفقر عقل الإنسان.

وبالتالي، فإن الشكل الماركسي للاشتراكية (وأشكالها الأخرى) هو وريث لمذهب الخلاص النبوي، للطائفة الألفية (Chiliastic) المسيحية، لتومائية القرن الثالث عشر، ليوتوبيات عصر النهضة، وأنوار القرن الثامن عشر(9). إنها تركيب من الفكرة النبوية ـ المسيحية للمجتمع كحامل للتحقق الروحي، ومن

فكرة الحرية الفردية. لهذا السبب، فإنها تعارض الكنيسة لكونها تقيد العقل، وتعارض الليبرالية لأنها تفصل بين المجتمع والقيم الأخلاقية. كما أنها تعارض الستالينية والخروتشفية، لنزعتهما الشمولية، ولتجاهلهما للقيم الإنسانية.

إن الاشتراكية هي إلغاء لإغتراب الإنسان الذاتي، وعودة للإنسان ككائن إنساني حقيقي. «إنها التصميم الحاسم على حل التناقض بين الوجود والجوهر، بين التموضع والتأكيد الذاتي، بين الحرية والضرورة، وبين الفرد والنوع. إنها الحل للغز التاريخ، كما أنها تعي ذاتها بوصفها هذا الحل»[10].

بالنسبة لماركس، الاشتراكية تعني النظام الاجتماعي الذي يسمح بعودة الإنسان إلى ذاته، وتعني التماهي بين الوجود والجوهر، تجاوزاً للإنفصال والتناقض بين الذات والموضوع، وأنسنة الطبيعة. إنها تعني عالماً لن يعود الإنسان يشعر فيه، بأنه غريب بين غرباء، بل سيشعر بأنه في عالمه، في بيته.

هوامش الفصل السادس

(1) ـ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس»، ص 689 .

(2) ـ Protestantische Vision, ring Verlag stuttgart 1952 P. 6 . (الفقرة من ترجمة إريك فروم).

(3) ـ «رأس المال»، «الكتاب الثالث»، ترجمة أرنست انترمان، «منشورات تشارلز هــ. كير، وكو، شيكاغو، 1909» ص 954 .

(4) ـ مقتبسة من قبل: «ر. دونايفسكايا» (الماركسية والحرية)، «مع مقدمة من قبل هــ. ماركوز»، مؤسسة رفاق الكاتب، نيويورك 1958» ص 19 .

(5) ـ «ميغا»، «المجلد الأول» ص 184 .

(6) ـ قارن مؤلفي: «الإنسان لأجل ذاته»، «منشورات ـ رينهارت وكو، نيويورك، 1947».

(7) ـ الدوس هكسلي: «الفلسفة الدائمة»، «منشورات هاربر وبرازرز، نيويورك، 1944» ص 93 .

(8) ـ قارن: كارل ل ـ بيكر: «المدينة السماوية لفلاسفة القرن الثامن عشر»، «منشورات جامعة يال، نيوهافن، 1923 و 1959». أ. ب . دي انترافي: «مساهمات العصور الوسطى للفكر السياسي»ن «منشورات جامعة اوكسفورد، 1939». هانز بارون: «حضارة القرن الخامس عشر وعصر النهضة» في: «تاريخ كمبريدج الحديث، المجلد الثامن».

هارولد. ج. لاسكي: «النظرية السياسية في أواخر العصور الوسطى»، «تاريخ كمبريدج الحديث الجديد، المجلد الأول».

(9) ـ سوف أتعامل مع هذا التطور بالتفصيل، في كتاب لاحق، ضمن السلسلة الدينية العالمية، بإشراف «روث ناندا أنشن،»، «منشورات هاربر وبرازرز، نيويورك».

(10) ـ «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» ص 127 .

(11) ـ إن فكرة العلاقة بين مذهب الخلاص النبوي واشتراكية كارل ماركس، قد تم التشديد عليها من قبل عدد من المؤلفين.

يمكن هنا الإشارة إلى: كارل لوفيث: «معنى في التاريخ»، «منشورات جامعة شيكاغو، 1949». كتابات «بول تيليتش» التي تم الاستشهاد بها في هذا الكتاب. جورج لوكاتش: في «Geschichte und klassenbewusstsein» «التاريخ والوعي الطبقي» نراه يتكلم عن

كارل ماركس، كما لو أنه مفكر مؤمن بالأخرويات «eschatological» قارن، أيضاً: مقالات «ألفريد فيبر»، «ج. أ. شومبيتر»، وعدد آخر من المؤلفين، المنشورة في «Markxismusstudien» «دراسات ماركسية».

الفصل السابع

التواصل في فكر كارل ماركس

إن عرضنا لمفهوم ماركس للطبيعة البشرية، الإغتراب، الفعالية، الخ، سوف يكون أحادي الجانب تماماً، بل، في الواقع، ذو طابع مضلِّل، إذا كانوا محقين أولئك الذين يدّعون بأن أفكار «ماركس الشاب» الموجودة في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» قد تم استبعادها من قبل ماركس الشيخ والناضج، كبقايا من الماضي المثالي المرتبط بتعاليم هيجل.

فلو أن ادعاء أولئك صحيحاً، لكان المرء يُفضِّل ماركس الشاب على ماركس الشيخ، ويرغب بربط الاشتراكية بالسابق، أكثر من اللاحق. إلا أنه ـ ولحسن الحظ ـ ليس هناك حاجة لقسم ماركس إلى اثنين. فالحقيقة، إن الأفكار الأساسية حول الإنسان، الموجودة في «المخطوطات» وتلك التي في «رأس المال»، ليس بينها أي اختلاف رئيسي، أي، أن ماركس لم يتخلَ عن آرائه الأولى، كما يدعي أصحاب الأطروحة المشار إليها. أولاً: من هم أولئك الذين يدعون بأن «ماركس الشاب» و«ماركس الشيخ» لديهما نظرات متعارضة حول الإنسان؟

إن الشيوعيين الروس هم الذين يقدمون هذه النظرة، أساساً. إنهم، بالكاد، يستطيعون فعل شيء آخر، طالما أن تفكيرهم، كنظامهم السياسي والاجتماعي، هو، في كل أشكاله، متعارض مع مذهب ماركس الإنساني. ففي نظامهم نرى الإنسان، بدلاً من أن يكون الهدف الأعلى لكل الترتيبات الاجتماعية، خادماً للدولة وللإنتاج، كما نرى أن هدف ماركس، المتمثل في

تطوير فردية الشخصية الإنسانية، يتم نفيه في النظام السوفياتي، بدرجة حتى أكبر مما يحصل في الرأسمالية المعاصرة. بل إن مادية الشيوعيين السوفيات، هي أكثر قرباً لمادية القرن التاسع عشر الميكانيكية البرجوازية التي حاربها ماركس، من قربها لمادية كارل ماركس التاريخية.

لقد عبر الحزب الشيوعي السوفياتي عن هذه النظرة، من خلال إجباره لـ «جورج لوكاتش» الذي كان أول المبادرين إلى إحياء مذهب ماركس الإنساني، على «الاعتراف» بأخطائه، عندما كان في روسيا عام 1934 ، بعد فراره من النازيين. كما أن «إرنست بلوخ»، الذي يقدم تشديداً مماثلاً على مذهب ماركس الإنساني في كتابه الرائع «مبدأ الأمل»[1]، قد عانى من هجمات قاسية من قبل كُتّاب الحزب الشيوعي، برغم أن كتابه يتضمن عدد من الملاحظات المُعجَبة بالشيوعية السوفياتية.

بعيداً عن الكتّاب الشيوعيين، فإن «دانيال بيل» قد تبنى، مؤخراً، نفس الموقف، بادعائه بأن رؤية ماركس الإنسانية المتركزة في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» «هي ليست ماركس التاريخي. فبينما يمكن للمرء أن يتعاطف مع طريق كهذا، إلا أننا سنخلق أسطورة أخرى، إذا أعدنا قراءة هذا المفهوم، بوصفه الطرح المركزي لماركس»[2].

من الصحيح أن المفسرين الكلاسيكيين لماركس، سواء كانوا إصلاحيين كـ «برنشتين» أو ماركسيين أرثوذكس كـ «كاوتسكي»، «بليخانوف»، «لينين» أو «بوخارين» لم يركزوا في تفسيرهم على وجودية كارل ماركس الإنسانية.

هناك حقيقتان تفسران، أساساً، هذه الظاهرة. الأولى، تتمثل في أن «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» لم تنشر قبل عام 1932 ، ولم تكن معروفة قبل ذلك، حتى في شكل مخطوطة، والثانية، تعود إلى أن «الايديولوجية الألمانية» لم تنشر أبداً بكاملها إلى سنة 1932 ، حيث تم لأول مرة، نشر جزء منها فقط، عام 1926[3].

بشكل طبيعي، ساهمت هاتان الحقيقتان، بقدر كبير، في نشوء التفسير

المشوه والأحادي الجانب لأفكار كارل ماركس، من قبل الكتاب المشار إليهم. إلا أن حقيقة أن كتابات ماركس، هذه، لم تكن معروفة، بهذا الشكل أو ذلك، حتى أوائل العشرينات والثلاثينيات، على التوالي، لاتشكل، بأي صورة، تفسيراً كافياً لإهمال المذهب الإنساني الماركسي، في التفسير «الكلاسيكي»، طالما أن «رأس المال» وكتابات ماركس المنشورة الأخرى، مثل «نقد فلسفة الحق عند هيجل» (الذي نشر عام 1844) تستطيع أن تقدم قاعدة كافية، لتصور مذهب ماركس الإنساني.

إن التفسير الأصح لهذه الظاهرة، يتمثل في أن التفكير الفلسفي للفترة الممتدة، من وفاة ماركس إلى العشرينات، قد هيمنت عليه الأفكار الميكانيكية ـ الوضعية، والتي أثَّرت على مفكرين مثل «لينين» و«بوخارين». كما أنه يجب ألَّا ننسى أن الماركسيين الكلاسيكيين، كماركس نفسه، كانوا حساسين، تجاه المصطلحات المتأثرة بالمثالية والدين، من حيث أنهم كانوا يدركون جيداً، أن هذه المصطلحات تستخدم، لدرجة كبيرة، من أجل إخفاء الحقائق الاقتصادية والاجتماعية الأساسية. فيما يتعلق بماركس، إن هذه الحساسية تجاه المصطلحات المثالية، يمكن فهمها أكثر، بما أن تفكيره متجذر بعمق في التقاليد الروحية، ولكن غير الإيمانية، التي لاتمتد فقط، من سبينوزا وغوته إلى هيجل، بل التي تعود بعيداً إلى مذهب الخلاص النبوي. حيث كانت هذه الأفكار الأخيرة، حية بشكل واعٍ تماماً في اشتراكيين مثل «سان سيمون» و«موزس هس»، وشكلت، بالتأكيد، جزءاً كبيراً من التفكير الاشتراكي للقرن التاسع عشر، بل وحتى من تفكير اشتراكيين قياديين وصولاً إلى الحرب العالمية الأولى (مثل جان جوريس).

إن التقاليد الإنسانية ـ الروحية (التي كان ماركس مازال يحيا فيها) والتي أغرقتها الروح المادية ـ الميكانيكية للنظام الصناعي السائد، قد مارست تأثيراً إحيائياً، على حلقة صغيرة من المفكرين الأفراد، عند نهاية الحرب العالمية الأولى، وعلى حلقة أكبر، خلال وبعد الحرب العالمية الثانية.

إن عملية تشويه الإنسان، كما ظهرت في قسوة كلٍ من نظامي هتلر

وستالين، في وحشية عمليات القتل بدون تمييز في الحرب، وأيضاً، في تشوه الإنسان المتواصل، والذي تجسد في المستهلك ذو العقلية الأدواتية وإنسان التنظيم ـ قد قادت إلى هذا التعبير الجديد عن الأفكار الإنسانية.

بكلمة أخرى، إن الاحتجاج ضد الإغتراب، الذي عبر عنه ماركس، كيركجارد، ونيتشه، والذي كان قد أخرسه النجاح الظاهر للنظام الصناعي الرأسمالي، عاد ورفع صوته ثانيةً بعد الفشل الإنساني للنظام السائد، وقاد إلى إعادة تفسير كارل ماركس، مرتكزاً على ماركس الكلي، وعلى فلسفته الإنسانية.

لقد أشرت سابقاً، إلى الكتاب الشيوعيين، الذين برزوا في نزعة المراجعة الإنسانية، هذه. وسأضيف إليهم، هنا، الشيوعيين اليوغسلاف الذين برغم عدم إثارتهم بعد ـ كما أعلم ـ لمسألة الإغتراب الفلسفية، إلا أنهم قد قاموا بتأكيد اعتراضهم الأساسي على الشيوعيين الروس، من خلال اهتمامهم بالفرد ككائن مواجه لآلية الدولة، وقاموا بتطوير نظامٍ من نزع المركزة والمبادرة الفردية، بشكل متعارض جذرياً مع المَثَل الروسي عن المركزة والبقرطة الكاملة.

إن المعارضة السياسية للروس في بولندا، ألمانيا الشرقية، وهنغاريا، متحالفة بشكل وثيق مع ممثلي الاشتراكية الإنسانية. كما أنه في فرنسا، ألمانيا، وبشكل أقل في انكلترا، تجري نقاشات حية، تتناول ماركس في إطار من الفهم والمعرفة الشاملة لأفكاره. فيما يتعلق بالأدب الألماني، سأشير فقط، إلى البحوث الموجودة في «Marxismusstudien»[4]، والتي كتبها، غالباً، علماء لاهوت بروتستانت. أما الكتابات الفرنسية، فهي أكبر، وقد اشترك بها كاثوليك[5]، وفلاسفة ماركسيين وغير ماركسيين[6]. لقد عانت عملية إحياء المذهب الإنساني الماركسي في البلدان الناطقة بالانكليزية، من عدم ترجمة «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» إلى الانكليزية، حتى الفترة الأخيرة. ومع ذلك فإن رجالاً مثل «ت. ب. بوتومور» وآخرين، يشاركون الكتاب المذكورين آنفاً، آراءهم في المذهب الإنساني الماركسي.

في الولايات المتحدة، كان العمل الأكثر أهمية والذي فتح باباً لفهم

مذهب ماركس الإنساني، هو كتاب هربرت ماركوز: «العقل والثورة»[7] كما أن عمل رايادونايفسكايا: «الماركسية والحرية» مع مقدمة لهربرت ماركوز[8]، كان أيضاً إضافة هامة إلى الفكر الإنساني الماركسي.

إن الإشارة إلى حقيقة أن الشيوعيين الروس كانوا مجبرين على وضع مُسلَّمة الإنقسام بين ماركس الشاب والشيخ، والإشارة إلى أسماء عدد من الكتاب الجادين والعميقين الذين رفضوا الموقف الروسي ـ لايشكل، على كل حال، برهاناً على أن الروس (ودانيال بيل) مخطئون. إن محاولة وضع دحض كامل للموقف الروسي، كما هو مرغوب، ستؤدي إلى تجاوز حدود هذا الكتاب، إلا أنني، رغم ذلك، سأحاول التبيان للقارئ لماذا يتعذر الدفاع عن الموقف الروسي.

هناك بعض الحقائق التي إذا ما قُوِّمَتْ سطحياً، يمكن أن تبدو داعمة للموقف السوفييتي. ففي «الايديولوجية الألمانية»، لم يعد ماركس وأنجلز يستعملا مصطلحات «نوع» و«الجوهر الإنساني» «Gattung menschliches Wesen» والتي استخدمت في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية». أكثر من ذلك، نرى ماركس يقول لاحقاً في مقدمة «الإسهام في نقد الاقتصاد السياسي»، 1859)، أنهما، في «الأيديولوجية الألمانية» هو وانجلز، «قررنا، معاً، القيام بمعارضة رؤيتنا مع الرؤية الأيديولوجية للفلسفة الألمانية، من أجل تصفية حساباتنا مع ضميرنا الفلسفي السابق»[9].

لقد ادعي أن هذه «التصفية للحسابات» مع ضميرهم الفلسفي السابق، تعني أن ماركس وانجلز قد استبعدا الأفكار الرئيسية الموجودة في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية». إلا أن القيام بمجرد دراسة سطحية لـ «الأيديولوجية الألمانية»، تبين عدم صحة ذلك. فالبرغم من أن «الايديولوجية الألمانية» لاتحوي مصطلحات مثل «الجوهر الإنساني». الخ: إلا أنها تتضمن الاتجاه الرئيسي لفكر «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» وخصوصاً مفهوم الاغتراب. في «الأيديولوجية الألمانية»، يتم تفسير الإغتراب، بوصفه نتيجة لتقسيم العمل الذي «يقتضي ضمناً، التناقض بين مصلحة الفرد المنفصل أو الأسرة الفردية، وبين المصلحة المشتركة لكل الأفراد الذين لهم علاقات مع بعضهم

البعض»[10]. في نفس الفقرة، يُعرّف مفهوم الاغتراب، كما في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» في هذه الكلمات: «إن عمل الإنسان يصبح قوة غريبة معارضة له، والتي تستعبده، بدلاً من أن يكون مسيطراً عليها»[11]. إضافة إلى أننا نجد، هنا، التعريف المشار إليه سابقاً: «إن هذا التبلور للفعالية الاجتماعية، وهذه القوة التي يكتسبها الشيء الذي ننتجه بذاتنا، والذي تحول إلى قوة موضوعية تخرج عن مجرى سيطرتنا، تحبط آمالنا، وتُبطل حساباتنا ــ إن ذلك، كان أحد العوامل الرئيسية في التطور التاريخي»[12، 13].

بعد أربعة عشر عاماً، في مجادلة ماركس مع «آدم سميث» (في 1857 ــ 58) نراه يستخدم نفس الخلاصات «المثالية» التي استعملها في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية» مبرهناً على أن الحاجة للعمل لاتشكل، في حد ذاتها، تقييداً للحرية (بشرط أن لايكون عملاً مغرّباً). يتكلم ماركس عن «التحقق الذاتي للإنسان، وبالتالي، التحقق للحرية الحقيقية»[14]. إن نفس الفكرة المتمثلة في أن هدف التطور الإنساني هو تفتح الإنسان، خلق الإنسان «الثري» الذي يتجاوز التناقض بين ذاته والطبيعة وينجز الحرية الحقيقية، قد تم التعبير عنها في كثير من مقاطع «رأس المال» المكتوب من قبل ماركس الشيخ والناضج. فكما اقتبسنا سابقاً، يكتب ماركس في المجلد الثالث من «رأس المال»: «إلى أبعد منها (مملكة الضرورة) يبدأ ذلك التطور للقوة الإنسانية، الذي غايته هي المملكة الواقعية للحرية، والتي على كل حال، لايمكن أن تزدهر إلا على مملكة الضرورة تلك، كأساس لها. إن إنقاص ساعات العمل هي المقدمة الرئيسية»[15].

في أجزاء أخرى من «رأس المال» يتكلم عن أهمية إنتاج «كائنات إنسانية كلية التطور»[16] عن «التطور الكلي للجنس البشري»[17] عن «ضرورة أن يطور الإنسان ذاته»[18]، وعن تشكل «جزء من الإنسان» فقط، كنتيجة لتطور الإغتراب[19].

بما أن «دانيال بيل» هو واحد من الكتّاب الأمريكيين القلائل، المهتمين بمفهوم ماركس للإغتراب، فإنني أريد أن أبيّن لماذا أن موقفه ــ الذي هو بالنتيجة، نفس الموقف الذي تبناه الشيوعيون الروس، وإن كان لدوافع مختلفة تماماً ــ يتعذر الدفاع عنه، أيضاً.

إن ادعاء «بيل» الرئيسي، هو أن تفسير ماركس من وجهة نظر الكتّاب المشار إليهم، هو خلق أسطورة أخرى. إنه يدّعي أن «ماركس، قد تخلى عن فكرة الإغتراب، وفصلها عن النظام الاقتصادي، وبفعله هذا، أغلق الطريق الذي كان يمكن أن يعطينا تحليلاً أوسعاً وأكثر نفعاً للمجتمع وللشخصية، أكثر مما تعطيه الدوغمائية الماركسية السائدة».

إن هذا البيان غامض وخاطئ، في نفس الوقت. إذ أنه يبحث كما لو أن ماركس، في كتاباته المتأخرة، قد تخلى عن فكرة الإغتراب في معناها الإنساني، وحوّلها إلى «تصنيف اقتصادي محض» كما يقول «بيل» لاحقاً. إلا أن ماركس لم يتخلَ عن فكرة الاغتراب بمعناها الإنساني، بل افترض أنه لايمكن فصلها عن التطور الحياتي الواقعي والملموس للفرد المغرّب. يجب أن يكون «بيل» قد ارتكب هذا الخطأ، نتيجة قبوله للكليشية الكاملة للتفسير التقليدي لماركس. «بالنسبة لماركس، إن الحقيقة الاجتماعية الوحيدة ليست هي الإنسان ولا الفرد، بل الطبقات الاقتصادية للبشر. إن الأفراد ودوافعهم لايساوون شيئاً. إن الشكل الوحيد للوعي الذي يمكن ترجمته إلى فعل ـ والذي يمكن أن يفسر التاريخ، الماضي، الحاضر والمستقبل ـ هو الوعي الطبقي».

إن «بيل» بمحاولته إظهار أن ماركس لم يكن مهتماً بالفرد، بل بالجمهور، تماماً كزعمه أنه لم يعد يهتم بالدوافع الإنسانية، مقتصراً على تلك الاقتصادية، ـ يظهر أنه لايدرك ـ أن ماركس انتقد الرأسمالية، بالتحديد لكونها تدمر الشخصية الفردية (تماماً، كانتقاده لـ «الشيوعية الفظة» لنفس السبب)، كما أن بيان أن التاريخ لايمكن تفسيره إلا من خلال الوعي الطبقي، هو إقرارٌ لحقيقة، مادام موضوعنا هو التاريخ السابق وليس تعبيراً عن تجاهل ماركس للفرد.

لقد أساء «بيل»، لسوء الخط، اقتباس نصٍ لماركس ذو أهمية حاسمة، من أجل البرهان على أطروحته.، إنه يقول عن ماركس: «ولكن، من خلال القول، إنه ليس هناك طبيعة بشرية «متأصلة في كل فردٍ مستقل» (كما يفعل ماركس

في الأطروحة السادسة حول فيورباخ)، بل هناك الطبقات فقط، فإن المرء يُدخل أقنوم جديد، تجريد جديد».

ماذا قال ماركس في الأطروحة السادسة حول فيورباخ؟

«فيورباخ يحلّ جوهر الدين في جوهر الإنسان. إلا أن جوهر الإنسان ليس تجريداً متأصلاً في كل فرد مستقل. في حقيقته، إنه مجموع علاقاته الاجتماعية. إن فيورباخ الذي لم يدخل، بشكل أكثر عمقاً، في نقد هذا الجوهر الواقعي، هو مُجبر على: 1) ـ أن يتجرد من تطور التاريخ، وعلى أن يؤسس المزاج الديني بوصفه شيئاً مستقلاً، وعلى أن يفترض فرداً إنسانياً ـ معزولاً ـ مجرّداً. 2) ـ إن جوهر الإنسان يمكن فهمه، إذاً، بوصفه مجرد «جنس»، العمومية البكماء الباطنية التي توحّد، طبيعياً، كثيراً من الأفراد»[20]. إن ماركس لم يقل، كما اقتبس «بيل»، أنه «ليس هناك طبيعة بشرية، متأصلة في كل فرد مستقَل»، بل شيء مختلف تماماً، وهو، تحديداً، «إن جوهر الإنسان ليس تجريداً متأصلاً في كل فرد مستقل». إنها لنقطة أساسية من «مادية» ماركس، في مواجهة مثالية هيجل. فماركس لم يتخلَ أبداً، عن مفهومه للطبيعة البشرية (كما بيّنا سابقاً، من خلال اقتباسنا الـ «رأس المال»)، إلا أن هذه الطبيعة ليست ذات طابع بيولوجي محض وليست تجريداً، بل لايمكن فهمها إلا بشكل تاريخي، لأنها تتجسد في التاريخ.

إن طبيعة (جوهر) الإنسان، يمكن استنتاجها من تمظهراتها العديدة (وتشوهاتها) التي حصلت في التاريخ. إنها لايمكن أن ترى بوصفها كينونة موجودة بشكل إحصائي، «خلف» أو «فوق» كل فرد مستقل، بل كما هي في الإنسان الذي يوجد كطاقة، ويتفتح ويتغير في التطور التاريخي.

بالإضافة إلى كل هذا، فإن «بيل» لم يفهم، بشكل صحيح، مفهوم الإغتراب. إنه يعرّفه، بوصفه «التفكك الجذري إلى ذات تنزع للسيطرة على قدرها، وإلى موضوع يتلاعب به الآخرون». إلا أنه كنتيجة لبحثي، ولنتائج بحوث الدارسين الأكثر جدية لمفهوم الإغتراب، فإنه يمكن القول إن هذا هو تعريف مضلّل وغير واف

في الواقع، إنه غير وافٍ، مَثَله مَثل تأكيد «بيل» أن بوذية «زن» (مثل «الفلسفات المشاعية والقبلية الحديثة» الأخرى، حول «إعادة التكامل») تهدف إلى «ضياع الإحساس» بالذات»، وهي بالتالي، معادية للإنسان، جوهرياً، لأنهم (فلاسفة إعادة التكامل، بما فيهم الـ «زن») معادين للفرد. على كلٍ، ليس هناك حيزاً لدحض هذه الكليشية سوى أن نقترح قراءة أكثر دقة وأقل تحيزاً، لنصوص ماركس، لفلاسفة ونصوص الـ «الزن» البوذية.

نعود لنلخص، ثانية، مسألة الإختلاف المزعوم بين ماركس الشاب والناضج. من الصحيح أن ماركس (كإنجلز)، خلال مجرى الحياة، قد غيّر بعضاً من أفكاره ومفاهيمه. لقد أصبح معادٍ أكثر، لاستعمال المصطلحات الأكثر قرباً من المثالية الهيجلية، كما أن لغته قد أصبحت أقل حماساً ونزعة أخروية. (Eschatalogical) إلا أنه رغم بعض التغيرات المحددة في المفاهيم، المزاج، واللغة، فإن جوهر الفلسفة، التي قام بتطويرها ماركس الشاب، لم يتغير أبداً. كما أنه من المستحيل فهم مفهومه للاشتراكية، ونقده للرأسمالية كما تم تطويره في أعوامه الأخيرة، إلا على قاعدة مفهومه للإنسان الذي قام بتطويره في كتاباته المبكرة.

هوامش الفصل السابع

1 – (Ernst Bloch,((Das Prinzip Hoffnung)) suhrkamp Verlag Frank furt am Main, 1959, 2 Volumes.

(2) – إن هذا الاقتباس، والاقتباسات الأخرى من «دانيال بيل»، هو من مقالته «معنى الإغتراب» في «فكر» 1959 .

(3) – في «أرشيف ماركس – أنجلز»، «المجلد الأول»، تحت إشراف «ريازانوف».

(4) – J.C.B.Mohr, Tubingen Vol. I and II, 1954, 1957

(5) – إن العمل الرئيسي هو من قبل الكاهن اليسوعي «جان ايف كالفيز» «فكر كارل ماركس»، «منشورات سوي، باريس، 1956».

(6) – سوف أشير، فقط، إلى أعمال «هـ. لوفيفر»، «نافيل»، «غولدمان»، وأعمال «أ. كوجيف»، «جان بول سارتر»، و«م. ميرلي بونتي».

انظر: البحث الممتاز «Der Marxismus im spiegel Franrzosischen philosophie)) .by I. Fetscher in Marxismusstudien, 1 C Vol I, P 173 FF (الماركسية في مرآة الفلسفة الفرنسية).

(7) – منشورات جامعة أوكسفورد، نيويورك، 1941 .

(8) – منشورات مؤسسة رفاق الكاتب، نيويورك، 1958 .

(9) – عندما جعلت الظروف الخارجية، عملية نشر هذا العمل «الأيديولوجية الألمانية» متعذراً، «تركنا المخطوطة لنقد الفئران القارض، بكل رضى، مادمنا قد أنجزنا هدفنا الرئيسي – توضيح الأفكار للنفس».

(10) – «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص 22 .

(11) – «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص 22 .

(12) – «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص 22 – 3 .

(13) – الشيء ذو الدلالة، أن ماركس قد صحح عبارة انجلز «الفعالية الذاتية» إلى «فعالية» عندما استعملها انجلز للإشارة إلى التاريخ السابق. إنها تظهر كم كان هاماً بالنسبة لماركس، أن يحتفظ بمصطلح «الفعالية الذاتية» للمجتمع غير المغرّب. انظر «ميغا»، «المجلد الخامس» ص 61 .

(14) – انظر المقال الرائع لـ «ت.رام»، «Diekunftige Gesellschaflsordnung nach der

.Theorie Von Marx und Engels)) Marxissm - usstudien II 1.C.P 77 FF

«النظام الاجتماعي المستقبلي وفق نظرية ماركس وانجلز».

(15) ــ انظر: «رأس المال»، «الكتاب الثالث»، «مكتبة الكونغرس» ص ص 954 ــ 55

(16) ــ انظر: «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس»، ص ص 529 ــ 30 .

(17) ــ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص ص 554 ــ 55 .

(18) ــ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 563 .

(19) ــ «رأس المال»، «الكتاب الأول»، «مكتبة الكونغرس» ص 708 .

(20) ــ ماركس وانجلز: «الأيديولوجية الألمانية»، «مكتبة الكونغرس» ص ص 198 ــ 99 .

الفصل الثامن

ماركس، الإنسان

ليس هناك مثيلاً لعملية إساءة فهم وتفسير كتابات كارل ماركس، سوى عملية الإساءة التي وجهت ضد شخصه. فتماماً، كما في الحالة المتعلقة بنظرياته، كان تشويه شخصيته، يتم وفق نغمة كان يرددها الصحفيون، السياسيون، وحتى علماء الاجتماع الذين يفترض أن تكون معلوماتهم أفضل.

لقد وصف ماركس، بأنه رجل «متوحد» منعزل عن البشر، عدواني، متعجرف وسلطوي. إن أي شخص لديه حتى معرفة ضئيلة بحياة ماركس، سوف يجد صعوبة كبرى في تقبل ذلك، لتعذر التوفيق بينها، وبين صورة ماركس، الزوج، الأب، والصديق.

ليس هناك سوى زيجات قليلة، مثلت تحققاً إنسانياً في تلك الطريقة المدهشة، التي كانها زواج كارل وجيني ماركس. لقد وقع ماركس كمراهق، وهو ابن المحامي اليهودي، في حب جيني فون ويستفالن، بنت العائلة الاقطاعية البروسية، والتي تنحدر من واحدة من أقدم العائلات السكوتلاندية وتزوجا عندما كان ماركس في الرابعة والعشرين من العمر، وعاش بعد موتها عاماً ونيف.

لقد كان زواجاً مليئاً ـ رغم الاختلافات في الخلفية الاجتماعية ورغم الحياة المستمرة من الفقر المادي والمرض ـ بالحب والسعادة المتبادلة ولم تهزه السنون.

إن ذلك لم يكن ممكناً، لولا وجود إنسانين يملكان طاقة غير اعتيادية على الحب، ولولا أنهما يحبان بعضهما، بعمق.

لقد وصفت ابنته الصغرى، إليانور، العلاقة بين والديها، في رسالة تشير إلى يومٍ، قبل فترة قصيرة من موت أمها، وقبل عام ونيف من وفاة والدها. كتبت إليانور: (المغربي ـ Moor) «لقد تغلب مور (لقب ماركس) مرة ثانية، على مرضه. لن أنسى ماحييت، ذلك الصباح الذي شعر أنه قوي بما يكفي للذهاب إلى غرفة أمي. عندما أصبحا مع بعضهما، كانا كأنما استعادا شبابهما ـ هي الفتاة الشابة وهو الشاب العاشق اللذان مازالا على عتبة الحياة، وليس ذلك الإنسان العجوز المستبد به المرض، وتلك المرأة العجوز المحتضرة، اللذان يقتربان من الفراق الأبدي»[1].

إن علاقة ماركس بأطفاله، كانت متميزة بذلك التحرر من أي أثر للهيمنة، ومليئة بالحب المنتج، كما علاقته بزوجته. إن المرء لكي يدرك ذلك، لايحتاج إلا إلى قراءة الوصف الذي قدمته إليانور، لنزهاته مع أطفاله، حيث كان يروي لهم الحكايا التي كانت تقاس بالأميال، وليس بالفصول. «ارو لنا ميلاً آخر»، تلك كانت صيحة البنات. «لقد قرأ كل هومر، دون كيشوت، ألف ليلة وليلة، إلخ.. أما فيما يتعلق بشكسبير، فقد كان إنجيل بيتنا، ونادراً مايكون خارج أيدينا وألسنتنا. ففي الوقت الذي بلغت السادسة، كنت أحفظ المشهد تلو المشهد من شكسبير، عن ظهر قلب»[2].

إلا أن صداقته مع فريدريك انجلز، ربما تكون أكثر تفرداً، حتى من زواجه وعلاقته بأطفاله. لقد كان انجلز نفسه، ذو خصائص عقلية وإنسانية غير عادية. لقد كان، دائماً، يقر ويعجب بموهبة ماركس الأكثر تفوقاً. فكرس حياته لعمل ماركس، بالرغم من أنه كان لايبخل تقديم مساهمته.

ويكاد لايكون هناك أي اختلاف في العلاقة بين هذين الرجلين، أو أي تنافس، حيث نجد، بدلاً من ذلك، احساساً بالرفاقية مغروساً بعمق فيهما، تماماً، كحب أحدهما للآخر، بشكل لايمكن إيجاد مثيله في العلاقة بين رجلين.

لقد كان ماركس إنساناً مستقلاً، غير مغرّب، ومنتجاً، بنفس الشكل الذي صورته كتاباته، لإنسان المجتمع الجديد. فقد كانت صلاته بالعالم ذات طابع منتج، وكذلك كانت علاقاته بالناس والأفكار: لقد كان مايعتقده.

لقد كان رجلاً يقرأ اسخيلوس وشكسبير، كل عام، في اللغات الأصلية، ورجلاً كان خلال أحلك أوقاته التي تمثلت في مرض زوجته، منهمكاً في دراسة الرياضيات وحسابات التفاضل والتكامل. لقد كان إنسانياً، على الدوام.

فلم يكن هناك شيئاً يثير دهشته مثل الإنسان، حيث عبر عن هذا الإحساس في اقتباس، كان يردده باستمرار، عن هيجل: «إنه حتى ذلك التفكير الإجرامي للشرير، هو أكثر عظمة ونبلاً من معجزات السماء».

إن إجاباته على الإستجواب الذي قامت به ابنته لورا، يكشف عن جوانب كبيرة من شخصية ماركس، الإنسان: إن فكرته عن البؤس هي الخضوع، والنقيصة التي يمقتها أكثر هي الخنوع، ومَثَله الأعلى: «لاشيء إنساني غريبٌ عني»، «يجب الشك بكل شيء».

لماذا، إذاً، أُعتقد أن هذا الإنسان هو متغطرس، متوحد، وسلطوي.

بعيداً عن عامل القدح، هناك بعض الأسباب لسوء الفهم، هذا. قبل كل شيء، فإن ماركس (كإنجلز) كان لديه أسلوباً تهكمياً، خصوصاً في الكتابة، وكان محارباً يملك مقداراً كبيراً من العدوانية. إلا أن الأكثر أهمية، أنه كان إنساناً غير قادر بتاتاً، على التسامح مع الزيف والخداع، ويملك جدية قصوى في التعامل مع مشكلات الوجود الإنساني. لقد كان من غير المستطاع بالنسبة له، القبول بالتسويفات غير الشريفة، وبالبيانات الخيالية حول المسائل الهامة التي كان يتم القيام بها بأدب مترافق مع ابتسامة. كما أنه كان متعذراً عليه، تحمل أي نوع من النفاق، سواء فيما يتعلق بالعلاقات الشخصية أو بالأفكار. طالما أن معظم الناس يفضلون التفكير في الخيالات، على التفكير في الوقائع، ويفضلون خداع أنفسهم والآخرين في مسألة الحقائق التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية والفردية، فإنهم، كنتيجة لذلك، سيرون ماركس شخصاً متعجرفاً أو بارداً، إلا

أن هذا الحكم ينطبق، واقعياً، عليهم، بأكثر مما ينطبق على كارل ماركس.

عندما يعود العالم إلى تقاليد المذهب الإنساني، ويتجاوز فساد الثقافة الغربية في شكليها السوفياتي والرأسمالي، فإنه سيرى، فعلاً، أن ماركس لم يكن متعصباً أو انتهازياً ـ بل سيراه تجسيداً لإزدهار الإنسانية الغربية، وإنساناً يملك حساً لايساوم بالحقيقة، ويملك قدرة على النفاذ إلى جوهر الحقيقة ذاته، ولايؤخذ، أبداً، بالمظاهر الخدّاعة. كما سيراه رجلاً ذو كمال وشجاعة لاتنطفئ، مع اهتمام عميق بالإنسان ومستقبله، غير أناني، ذو غرور قليل وشهوة ضعيفة للسلطة، حيّ دائماً، متحفز باستمرار، ويعطي الحياة لكل مايلامسه إن كارل ماركس يمثل، حقاً، التقاليد الغربية في ملامحها الأعظم: إيمانها في العقل وفي تقدم الإنسان. إنه يمثل مفهوم الإنسان ذاته، الذي كان في مركز تفكيره. الإنسان الذي هو أكثر والذي يملك أقل، الإنسان الذي هو غني لأنه في حاجة إلى أخيه الإنسان.

هوامش الفصل الثامن

(1) ـ «ذكريات عن ماركس وانجلز»، «دار النشر باللغات الأجنبية، موسكو» ص127 .

(2) ـ «ذكريات عن ماركس وانجلز»، «مكتبة الكونغرس». ص 252 .

ملحق الكتاب

نقد فلسفة هيجل العامة وديالكتيكه

كارل ماركس

ـ من كتاب «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية»(*) (1844)، الموجود نصه كملحق لكتاب إريك فروم: «مفهوم الإنسان عند ماركس»، منشورات فريد ريك أنجار، نيويورك، ط 3 ، 1962 ، ص ص 85 ـ 196 .

هذا هو الفصل الأخير من «المخطوطات» ص ص 169 ـ 196 .

ربما يكون، هنا، هو المكان الملائم لشرح وتعميق ماقدم سابقاً، ولتقديم بعض الملاحظات العامة عن ديالكتيك هيجل، خصوصاً كما هو معروض في «ظاهريات الروح» (1807) و«علم المنطق» (1816)، ولتبيان علاقته بالحركة النقدية الحديثة.

إن الحركة النقدية الألمانية مستغرقة كثيراً في الماضي، وتؤدي مشاكلها الذاتية إلى كثير من عوامل الكبح لتطورها، مما أدى بها إلى اتخاذ مواقف غير نقدية تجاه أساليب النقد، وإلى تجاهلها، كلياً، لمسألة تبدو جزئياً، شكلية، ولكنها في الحقيقة ذات طابع جوهري ـ وهي مسألة: ماهو الموقف الواجب اتخاذه تجاه ديالكتيك هيجل؟

إن تجاهل علاقة الحركة النقدية الحديثة بفلسفة هيغل العامة، وبخاصة ديالكتيكه، كان كبيراً، خصوصاً عند «شتراوس» و«برونوباور»، حيث يقول

باور في «نقد المسيحية»: (مادام الوعي الذاتي في موضعته للعالم متغاير عنه، لاينتج ذاته من خلال إنتاجه لموضوعه، لأنه من خلال ذلك، يؤكد الفرق بين ذاته ومنتوجه، فهو إذاً يتحدد وجوده من خلال هذا الخلق والحركة، بحيث تتحدد غايته فقط في هذه الحركة) ومرة أخرى (إنهم (الماديين الفرنسيين) لم يستطيعوا إدراك أن حركة الكون تصبح بالتحديد، واقعية، وموحدة في ذاتها، من خلال كونها حركة الوعي الذاتي).

إن هذه التعابير لاتختلف عن المفهوم الهيغلي بل إنها تعيد إنتاجه. وكم هو قليل وعي هؤلاء النقاد أثناء أدائهم لنقدهم، لصلاتهم مع ديالكتيك هيغل، وكم يبدو قليلاً هذا الإدراك في أعمالهم النقدية، حيث بدلاً من أن يجيب (باور) على السؤال الحذر الذي وضعه (غروبي): والآن ماذا نفعل مع المنطق؟ فإنه يحيله إلى نقاد المستقبل.

إلا أن فيورباخ قد قام بوضع نهاية للمبدأ الداخلي للفلسفة والديالكتيك القديمين في كتابه (فلسفة المستقبل)، حيث لم تستطع (المدرسة النقدية) من خلال اعتبار هذه القضية منجزة ـ أن تقوم بهذه المهمة، بل بدلاً من ذلك أعلنت نفسها الحركة النقدية النقية، الحاسمة، المطلقة، والمتنورة بشكل نهائي، كما أنها في خيلائها الروحي، قد أنزلت الحركة التاريخية الكلية إلى مستوى العلاقة الموجودة بين ذاتها كحركة، وبقية العالم، الذي وضع تحت تصنيف الرعاع، كما خففت كل التناقضات العقائدية، إلى تناقض عقائدي واحد، بين ذكائها الخاص وحماقة العالم، بين المسيح النقدي والنوع البشري أو الدهماء فهي في كل لحظة تؤكد سموّها في وجه غباء الجموع، فقد صرحت عن حكمها النقدي الأخير من خلال إعلانها أن اليوم الذي سيقف الجنس البشري الراكع أمامها لتعطيه (شهادة البؤس)، هو قريب وفي متناول اليد. فهي تعلن فوقيتها على المشاعر الإنسانية، وعلى العالم الذي تجلس فوقه مطوقة بعزلتها السامية، راضية بأن تطلق أحياناً، من شفاهها الساخرة ضحكة آلهة الأولمب.

بعد كل هذه التناقضات المسلية للمثالية (للهيجليين الشباب)، والتي تظهر من خلال صورة الحركة النقدية، نراها لاتظهر حتى الآن أي ملمح إلى ضرورة مناقشة أسسها التي تقوم عليها، بشكل نقدي، أي (ديالكتيك هيغل)، ولاتعطي إشارة إلى صلاتها بديالكتيك (فيورباخ) وهذا إجراء يفتقر كلياً إلى أي إحساس نقدي.

إن (فيورباخ) هو الشخص الوحيد الذي لديه علاقة جدية ونقدية مع الديالكتيك الهيغلي، والذي قام باكتشافات حقيقية في هذا الميدان، وفوق كل شيء، الذي هزم الفلسفة القديمة إن عظمة إنجازه، والبساطة اللامتناهية التي قدم من خلالها عمله، تمثلان تناقضاً صارخاً مع سلوك الآخرين. إن الإنجاز العظيم لـ (فيورباخ) يتمثل في:

1 ـ تبيانه أن الفلسفة ليست أكثر من دين يقدم في صورة فكر، ويتطور من خلال الفكر، وأنها يجب أن تدان بوصفها شكلاً ونموذجاً آخر من واقع الاغتراب الإنساني.

2 ـ بتأسيسه المادية الحقيقية، والعلم الوضعي، من خلال تأكيده أن الصلة الاجتماعية (الإنسان مع الإنسان) هي المبدأ الرئيسي لنظريته.

3 ـ بمعارضته لمبدأ (نفي النفي)، الذي يدعي نفسه مبدأ إيجابي مطلق، موجود ذاتياً، ومؤسس إيجابياً في ذاته.

لقد حلل (فيورباخ) ديالكتيك (هيغل)، وفي نفس الوقت، أخذ الظاهرة الإيجابية المفهومة، وغير المشكوك بها، كنقطة انطلاق في الطريقة التالية: يبدأ هيغل

أولاً: من اغتراب الجوهر (منطقياً، من الكوني المجرد، اللامحدد)، من التجريد المطلق والثابت، أو في اللغة العادية، من الدين، وعلم اللاهوت.

ثانياً: هو يلغي اللامحدد، ويضع الواقعي، والمدرك، والمحدد والخاص (الفلسفة بوصفها إلغاء الدين واللاهوت).

ثالثاً: عند ذاك يستبدل الايجابي، ويعيد تأسيس التجريد، اللامحدد (إعادة تأسيس الدين واللاهوت).

لذلك يتصور (فيورباخ) أن مبدأ (نفي النفي)، بوصفه يمثل بالتحديد تناقضاً داخل الفلسفة ذاتها، يؤكد اللاهوت (التعالي بعد إلغائه) ومن ثم يعيده بالتعارض مع الفلسفة.

لأن الإيجاب، أو التوكيد الذاتي، والتصديق الذاتي المتضمن في (نفي النفي)، ينظر إليه بوصفه تموضعاً مازال غير محدد، حامل لعكسه، مشكوك بذاته، وبالتالي غير مكتمل، وليس بوصفه مقدماً من خلال وجوده، أو أنه مطلق، تام. إن التموضع الثابت تصورياً، والمؤسس على ذاته، هو في تعارض مع هذا المبدأ. فمن خلال (مفهومه حول (نفي النفي)، من وجهة العلاقة الإيجابية المتجذرة فيه بوصفها الإيجاب الحقيقي الوحيد، ومن خلال العلاقة السلبية المتجذرة فيه، بوصفها الفعل الحقيقي (الاثباتي لكل الكائنات)، اكتشف هيغل، بشكل مجرد، التعبير التأملي، المنطقي، والتجريدي لحركة التاريخ، والتي هي ليست التاريخ الواقعي للإنسان كذات معطاة، وإنما هي تاريخ عملية الخلق، نقطة بدء الإنسان. دعنا الآن نفحص نظام هيغل في «ظاهريات الروح»، لأن فلسفة هيغل ولدت هناك وحيث يمكن اكتشاف سرها:

«الظاهريات»: أولاً: الوعي الذاتي:

1 ـ الوعي: (أ) ـ الحقيقة في التجربة الحسية أو الـ (هذا) والمعنى.

ب ـ الإدراك أو الشيء مع محمولاته ومع وهمه.

جـ ـ القوة والفهم، الظاهرة والعالم مافوق الحسي.

2 ـ الوعي الذاتي: حقيقة اليقين الذاتي:

أ ـ استقلال وتبعية الوعي الذاتي، السيادة والعبودية.

ب ـ حرية الوعي الذاتي، الرواقية، نزعة الشك، الوعي الشقي.

3 ـ العقل: يقين وحقيقة العقل:

أ ـ العقل الملاحظ: ملاحظة الطبيعة والوعي الذاتي.

ب ـ التحقق الذاتي للوعي الذاتي العاقل. السعادة والضرورة، قانون القلب واهتياج الغرور، الفضيلة وطريق العالم.

جـ ـ الفردية بوصفها واقعية في ذاتها، ومن أجل ذاتها، مملكة الحيوان

الروحية، والخداع، أو الشيء بذاته، العقل التشريعي، العقل الذي يعاين القوانين.

ثانياً: الروح:

1 ـ الروح الواقعية: الأخلاق السائدة

2 ـ الروح المغتربة ذاتياً.

3 ـ اليقين الروحي للذات، الأخلاق.

ثالثاً ـ الدين: الدين الطبيعي، دين الفن، الدين الإلهامي.

رابعاً ـ المعرفة المطلقة:

تبدأ «موسوعة» هيغل (1817) من المنطق، من الفكر التأملي المحض، وتنتهي بالمعرفة المطلقة، أي بالعقل الواعي ذاتياً، والفلسفة المدركة ذاتياً، المطلق، وبعبارة أخرى: بالعقل المجرد، المافوق إنساني. إن «الموسوعة» ليست سوى تمثيل للوجود الامتدادي للعقل الفلسفي، تموضعه الذاتي، إلا أن العقل الفلسفي، هو مجرد العقل العالمي المغترب، الذي يفكر داخل قيود اغترابه الذاتي، وبعبارة أخرى: الفعل المدرك لذاته في شكل تجريدي.

إن المنطق هو مال العقل، القيمة الفكرية التأملية للإنسان والطبيعة، جوهره اللامبالي بأي تخصيص محدد واقعي، لهذا فهو غير واقعي: إنه الفكر المغترب والمجرد الذي يتجاهل الطبيعة والإنسان الواقعي، فهو الصفة الخارجية لهذا الفكر المجرد، فالطبيعة الخارجية بالنسبة لذاته كفكر، تمثل ضياعاً لذاته، ولايتم تصورها إلا بصفة خارجية، كفكر مجرد، إلا أنه فكر مجرد مغترب.

أخيراً الروح: هذا الفكر الذي يرجع إلى أصله، والذي بوصفه روحاً إنسانية وظاهراتية، نفسية، مألوفة، فنية، دينية، هو غير شرعي بالنسبة لذاته حتىيكتشفها ويوصل ذاته إلى ذاته، بوصفها معرفة مطلقة موجودة في الروح المطلقة (المجردة) لكي تحقق وجودها الواعي والملائم، لأن النمط الواقعي لوجود الروح هو التجريد.

يرتكب هيغل خطيئة مزدوجة، تظهر الأولى أكثر وضوحاً في (الظاهريات)، مكان ولادة الفلسفة، فعندما يتصور هيغل أن الثروة، سلطة الدولة... الخ، بوصفها كينونات مغتربة عن الكائن الإنساني، فإنه لايستطيع

إدراكها إلا من خلال أشكالها الفكرية، إنها كينونات للفكر، وبالتالي فهي بيساطة تمثل اغتراب الفكر المجرد (الفلسفي المجرد)، لذلك تنتهي الحركة الكلية في المعرفة المطلقة، إنها بالتحديد، الفكر المجرد الذي تغربت من خلاله هذه المواضيع، والذي بواسطته تواجه واقعها المفترض مسبقاً.

إن الفيلسوف، الذي هو بذاته، يمثل الشكل التجريدي للإنسان المغترب، يضع نفسه كواسطة مقياس للعالم المغترب، فالتاريخ الكلي للاغتراب، ولعملية تراجع الاغتراب، هي بالتحديد تاريخ إنتاج الفكر المجرد، أو بعبارة أخرى، الفكر المطلق المنطقي التأملي، فلحظة التباعد ـ التي تشكل المصلحة الواقعية للاغتراب ولعملية إلغائه ـ تمثل التناقض في ذاته، ومن أجل ذاته: التناقضات في الوعي، والوعي الذاتي، بين الذات والموضوع، أي التناقض في الفكر ذاته بين الفكر المجرد والفكر الحسي، أو الوجود المحسوس الواقعي.

فكل أشكال الحركة والتناقضات الأخرى، هي مجرد مظهر، وعباءة تغطي هذين التناقضين، اللذين لوحدهما يمتلكان الأهمية، واللذان يشكلان خصائص التناقضات الأخرى المتهنة، فليس صحيحاً، أن الكائن الإنساني يموضع ذاته بشكل غير إنساني، بالتناقض مع ذاته، بل يموضعها في التمايز عن والتناقض في الفكر المجرد، الذي يضع الاغتراب وفقاً لما هو موجود، وللشكل الذي يضعه فيه بشكل مُصعَّد، متعالٍ.

إن إمساك الإنسان لطاقاته المغتربة، والمتموضعة، هو في المقام الأول يحصل في الوعي، في الفكر المجرد، أي في التجريد، إنها إمساك لهذه المواضيع بوصفها أفكاراً، أو كحركات فكر. لهذا السبب، ورغم المظهر النقدي والسلبي والشامل، ورغم النزعة الحقيقية التي تحوي وتتعبأ بالمجرى اللاحق، فإن هناك نزعة نحو المطلق في «الظاهريات»، تمثل الكمون والسر في الوضعية اللانقدية، والمثالية الموجودة في أعمال هيغل اللاحقة ـ انحلال الفلسفة، وحفظ العالم التجريبي القائم.

ثانياً: إن عملية إثبات العالم الموضوعي للإنسان (مثلاً الاقرار بأن الإدراك الحسي ليس إدراكاً حسياً مجرداً، بل إدراكاً حسياً إنسانياً بشكل يكون فيه الدين، الثروة... الخ، الواقع المغترب المحدد لتموضع الإنسان، لطاقاته الإنسانية،

التي وضعت في العمل، وبالتالي فهي الواقع الذي ينطلق منه للوصول إلى الواقع الإنساني الحقيقي) ـ تظهر لدى هيغل، كإقرار بالمحسوس، بالدين، بسلطة الدولة... الخ، باعتبارها ظاهرة ذهنية، لأن العقل هو الجوهر الحقيقي الوحيد للإنسان، والشكل الصحيح للعقل هو العقل المفكر المنطقي، التأملي. فالميزة الإنسانية للطبيعة المنتجة تاريخياً، لمنتوجات الإنسان، تظهر كمنتوجات العقل المجرد، وكمراحل في تطور العقل، وبوصفها كينونات التفكير. لذلك تقدم «الظاهريات» نقداً مخفياً غير واضح، صوفياً، برغم أنها تمسك بعملية اغتراب الإنسان (حتى ولو ظهر الإنسان كعقل محض). حيث نجد كل عناصر النقد متمضنة فيها، مُقدَمةً، وعاملة بطريقة تذهب إلى أبعد من وجهة نظر هيغل نفسه، فالأقسام المكرسة (للوعي الشقي) و(الوعي الشريف)، والصراع بين الوعي (النبيل) و(الوضيع).. الخ، تحوي عناصر نقدية (حتى وهي مستمرة في شكلها المغترب) لقضايا شاملة، كالدين، الدولة، الحياة المدنية... الخ.

تماماً كما تظهر الكينونة (الوجود)، والموضوع، بوصفها كينونة الفكر، فكذلك تُعطى الذات، دائماً، كوعي أو كوعي ذاتي. أو بعبارة أخرى، كموضوع مقدم في شكل وعي مجرد، أو إنسان في صورة وعي ذاتي. لذلك فإن الأشكال المتغايرة للاغتراب هي التي تفرض بالتحديد الأشكال المختلفة للوعي والوعي الذاتي. فما دام الوعي المجرد (الشكل الذي يُتصور من خلاله الموضوع) هو في ذاته، مجرد لحظة متمايزة من الوعي الذاتي، فإن حصيلة الحركة لاتتعدى هوية الوعي الذاتي والوعي (المعرفة المطلقة)، أي حركة الفكر المجرد التي لاتوجه خارجاً، بل تجري داخل الذات، أي إن ديالكتيك الفكر المجرد هو النتيجة.

إن الإنجاز المتميز لهيغل في «الظاهريات» ـ (ديالكتيك النفي) بوصفه مبدأ خلق وحركة ـ هو أولاً: متمثل في قبض هيغل على عملية الخلق الذاتي للإنسان بوصفها عملية تطور، تموضع (Objectification) متجسد في فقدان الموضوع، كاغتراب، وتعالي (Transcendence) هذا الاغتراب، مما أدى إلى إدراكه لطبيعة العمل، والإنسان الموضوعي (الحقيقي لأنه الإنسان الواقعي) بوصفه كائناً ناتجاً عن عمله، فالتوجه الفعلي، الواقعي للإنسان نحو ذاته،

ككائن نوعي، أو كتوكيد لذاته ككائن نوعي واقعي (أي ككائن إنساني)، هو ممكن مادام يتقدم للأمام بطاقاته النوعية كلها (الشيء الذي لايمكن إلا من خلال الجهود المشتركة للنوع الإنساني، وكنتيجة للعملية التاريخية)، ومن خلال معاملة هذه الطاقات كأشياء، (كمواضيع)، الشيء الذي لايمكن تحقيقه في البدء إلا في شكل الاغتراب.

إن وجهة نظر هيغل، هي وجهة نظر الاقتصاد السياسي الحديث، إنه يتصور العمل بوصفه الجوهر، جوهر الاثبات الذاتي للإنسان، فهو لايلاحظ سوى الجانب الوضعي للعمل، وليس جانبه السلبي. فالعمل هو مايكونه الإنسان بالنسبة لذاته في إطار الاغتراب، ككائن مغترب، فالعمل كما فهمه وحدده هيغل، هو العمل الذهني المجرد، إذاً، فإن مايشكل فوق كل شيء، جوهر الفلسفة ـ اغتراب الإنسان العارف لذاته، أو العمل المغترب المفكر بذاته ـ يقيض عليه هيغل كجوهر، وبالنتيجة، فإنه قادر على تجميع العناصر المنفصلة للفلسفات القديمة وعلى تقديم فلسفته بوصفها هي الفلسفة، فما فعله الفلاسفة الآخرون، هو إدراك العناصر المنفصلة للطبيعة والحياة الإنسانية، كمراحل للوعي الذاتي، أو ماهو فعلاً الوعي الذاتي المجرد، وهذا شيء يعرف هيغل من خلال ممارسته للفلسفة أن علمه سيكون بالتالي هو المطلق.

(المعرفة المطلقة [الفصل الأخير من «ظاهريات الروح»])

النقطة الرئيسية هي أن موضوع الوعي، ليس سوى الوعي الذاتي، محض الوعي الذاتي المتموضع، الوعي الذاتي كموضوع (الإنسان المتموضع = الوعي الذاتي). من الضروري إذاً، العلو فوق موضوع الوعي، فموضوعية كهذه، ينظر إليها كعلاقات إنسانية مغتربة، لاتتناسب مع جوهر الإنسان، مع وعيه الذاتي، فإعادة قبض الجوهر الموضوعي للإنسان، الذي يُنتج بوصفه شيئاً مُغترَباً ومحدداً بالاغتراب، يميز عملية استبدال ليس الاغتراب فحسب، وإنما الموضوعية أيضاً: أن ينظر للإنسان ككائن غير موضوعي، روحي.

إن عملية قهر موضوع الوعي توصف من قبل هيغل كالتالي: إن الموضوع لايكشف نفسه فقط بوصفه عودة إلى الذات (فطبقاً لهيغل، هذا مفهوم وحيد

الجانب للحركة، لايأخذ بالاعتبار سوى وجهة نظر واحدة) فالإنسان متعادل مع ذاته حيث الذات هي الإنسان متصور تجريدياً، ومنتج من خلال التجريد، فالإنسان هو كائن إرجاع ذاتي، فعينيه، أذنيه... الخ ذات طبيعة إرجاعية ذاتية، وكل واحدة من ملكاته تحوي هذه النوعية من الارجاع، إلا أنه من الزائف تماماً أن نقول في هذا الصدد (الوعي الذاتي يملك عينين، أذنين، ملكات) فالوعي الذاتي بعبارة أصح، هو نوعية الطبيعة البشرية للعين الإنسانية: فالطبيعة البشرية ليست نوعية للوعي الذاتي.

إن الذات، مجردة ومحددة بالنسبة لذاتها، هي الإنسان بوصفه (أنا مجرد) أنانية مجردة محضة رفعت إلى مستوى التفكير.

بالنسبة لهيغل: الحياة الإنسانية، الإنسان، هو معادل للوعي الذاتي، فكل اغتراب الحياة الإنسانية هو بالتالي مجرد اغتراب الوعي الذاتي، لذلك فاغتراب الوعي الذاتي لاينظر إليه كتعبير منعكس، في الوعي والفكر، من الاغتراب الواقعي للحياة الإنسانية، بدلاً من ذلك، يكون الاغتراب الفعلي، الذي يظهر واقعياً، هو الطبيعة المخفية الداخلية (الذي كانت الفلسفة أول من كشف النقاب عنه)، أو مجرد الوجود الظاهري لاغتراب الحياة الإنسانية الحقيقية، للوعي الذاتي، لذلك فالعلم الذي يعي هذا يدعى بـ (علم الظواهر)، وعملية إمساك الحياة الموضوعية من جديد، تظهر كلها بالتالي، بوصفها اندماج داخل الوعي الذاتي، فالإنسان الذي يمتلك وجوده، هو مجرد الوعي الذي امتلك كينونته الموضوعية: فعودة الموضوع هو بالتالي إعادة قبض الموضوع.

من أجل التعبير بطريقة أكثر شمولاً، نقول إن عملية استبدال موضوع الوعي.

تعني:

1 ـ أن الموضوع يقدم ذاته للوعي بوصفه شيئاً زائلاً.
2 ـ أن اغتراب الوعي الذاتي هو الذي يؤسس الشيئية.
3 ـ أن هذا الاغتراب يملك ميزة إيجابية بمقدار امتلاكه للسلبية.
4 ـ فيما يخص الوعي الذاتي يكون نفي الموضوع، استبداله الذاتي

يحوي حقيقة إيجابية، أو بمعنى آخر، الوعي الذاتي العارف أن إلغاء الموضوع في الوعي الذاتي يؤدي إلى تغريب ذاته، لأنه في هذا الاغتراب يؤسس ذاته بوصفها موضوعاً، أو من أجل الوحدة غير القابلة للانقسام للكائن الموجود لأجل ذاته، يكون تأسيس الموضوع على أساس كونه ذاتاً.

5 ـ من جهة أخرى، إن هذه «اللحظة» الأخرى هي موجودة تعادلياً، بحيث أن الوعي الذاتي يستبدل ويعيد استيعاب هذا الاغتراب والموضوعية، وهو يكون في (بيته) في وجود الآخر بالقدر نفسه.

6 ـ إن هذه تمثل حركة الوعي الذي هو بالتالي شمول (لحظاته).

7 ـ وبالقدر نفسه، يصل الوعي ذاته إلى الموضوع في كل تحديداته، ويُتصور في إطار كل من هذه التحديدات. إن هذه الشمولية للتحديدات، تجعل الموضوع جوهرياً، كائن روحي، ويكون حقيقةً كذلك بالنسبة للوعي من خلال وعي كل واحدة من هذه التحديدات، كذات، أو كما يدعي، سابقاً، الموقف الروحي تجاهها.

إضافة:

1 ـ إن موضوعاً كهذا، يقدم ذاته للوعي، بوصفها شيئاً متوارياً، تنطبق عليه عملية تحول الموضوع إلى ذات.

2 ـ إن اغتراب الوعي الذاتي هو الذي يؤسس (الشيئية)، لأن الإنسان يعادل الوعي الذاتي، ووجوده الموضوعي المغترب، أو الشيئية هي مكافئة للوعي الذاتي المغترب، ومُؤَسسة من قبل هذا الاغتراب (الشيئية هي تلك التي تكون موضوعاً بالنسبة له، وموضوع ما، يكون واقعياً بالتحديد بمقدار مايكون جوهرياً، وبالتالي: جوهراً موضوعياً). وطالما أن الإنسان الواقعي والطبيعة ـ الإنسان بوصفه طبيعة إنسانية ـ لايمكن أن يكون كذلك، كذات، بل فقط تجريد الإنسان، الوعي الذاتي ـ لذلك فالشيئية يمكن أن تكون فقط الوعي الذاتي المغترب.

من المفهوم تماماً، أن الإنسان الطبيعي، الحياتي، موهوب بطاقات موضوعية (مادية) تملك مواضيع طبيعية، واقعية لوجودها الخاص. وأن اغترابها

يعني تأسيساً لعملية اغتراب العالم الموضوعي الواقعي، ولكن في شكل (الخارجية) كعالم لاينتمي إلى كيانه (الإنسان)، ولايسوده، فليس هناك شيئاً غير متكامل، أو غامض فيما يخص هذا، بل إن العكس، بعبارة أخرى، هو الغامض.

لكن بنفس القدر من الوضوح، نرى أن الوعي الذاتي، أي بعبارة أصح، اغترابه، يمكن فقط أن يؤسس (الشيئية) أو الشيء المجرد المخلوق من خلال التجريد وليس شيئاً واقعياً، كما نرى أن (الشيئية) تفقد الاستقلالية في وجودها بالتعارض مع الوعي الذاتي، حيث نراها مجرد بناء أقامه الوعي الذاتي، وما أسس، ليس الاثبات الذاتي، بل الاثبات لعملية فعل التأسيس الذي للحظة، وفقط لمجرد لحظة، يرسخ طاقته كنتاج، وظاهر، يمنح ذاته دور الكائن الواقعي المستقل. فعندما يستنشق ويزفر الإنسان المادي الواقعي، وأقدامه راسخة على الأرض الصلبة، كل قوى الطبيعة، ويموضع طاقاته الموضوعية كنتيجة لاغترابه، كأشياء مغرّبة، فإن التموضع لايكون هو فاعل هذا العمل، وإنما ذاتيته، الطاقات التي يجب أن يكون عملها ذو طابع موضوعي أيضاً، إن الكائن الموضوعي يفعل بموضوعيته، وهو لايستطيع ذلك إن لم تكن الموضوعية جزءاً من كيانيته الجوهرية، إنه يخلق، ويؤسس المواضيع من خلال كونها مؤسسة على أشياء، ولأنها بشكل أساسي من ظاهرات الطبيعة، ففي فعل بنائها، لاتنحدر من (فعاليتها المجردة) إلى خلق الأشياء، بل إن منتوجها الموضوعي، ببساطة يثبت فعاليتها الموضوعية بوصفها كائن موضوعي وطبيعي.

هنا، نستطيع أن نرى كيف أن المذهب الطبيعي أو المذهب الإنساني، المُتَسِقْ، هو متغاير عن كل من المادية والمثالية معاً، وكيف يشكل، في الوقت نفسه، حقيقتهما المُوَحِدَةْ، كما نرى أيضاً، أن المذهب الطبيعي وحده هو القادر على إدراك تطور التاريخ الفعلي.

الإنسان هو، مباشرة، كائن طبيعي، فبوصفه كذلك، وككائن حيّ نراه من جهة موهوباً بقدرات وطاقات طبيعية توجد داخله كميول، ملكات، أي كدوافع، ومن جهة أخرى، فهو كائن طبيعي، مُجَسد، ذو حس تجريبي، وككائن موضوعي يكون معانياً، مشروطاً ومحدداً من الناحية الوجودية، مثل

الحيوان والنبات، فمواضيع دوافعه توجد خارجه، بوصفها مستقلة عن ذاته، مع ذلك فهي مواضيع حاجاته، تكتسب طابعاً جوهرياً، وفي الوقت نفسه، لابديل قائم عنها، من أجل إثبات وممارسة طاقاته.

إن هذا الواقع، يعني أن الإنسان، لديه مواضيع واقعية، وحسية، بوصفها مواضيع وجوده. أو بمعنى آخر، أنه لايستطيع التعبير عن وجوده إلا في شكل التعامل مع مواضيع حسية، فأن يكون كائناً موضوعياً وتجريبياً، وفي الوقت ذاته، أن يمتلك موضوعاً، أي طبيعة وحساً خارج ذاته، ولكي يكون موضوعاً لذاته، أي طبيعة وحساً بالنسبة لشخص ثالث، كل هذه العمليات تعني شيئاً واحداً.

فالجوع هو حاجة طبيعية، تتطلب طبيعة موجودة خارجاً عن ذاته من أجل اشباعه واستمراره، فهو حاجة طبيعية للجسم إلى شيء موجود خارجه، يكون ـ أي هذا الشيء ـ ذا طابع جوهري، لتحقيق تكامل وتعبير طبيعته، كما أن الشمس هي شيء ضروري، ومصدر حياة النبات، تماماً، كما أن النبات هو موضوع للشمس، وتعبيراً عن قدراتها الواهبة للحياة، بوصفها ممثلة للجوهر الموضوعي للشمس.

إن الكائن الذي لايمتلك طبيعة خارج ذاته، هو ليس كائناً طبيعياً، لايشارك في وجود الطبيعة، وبالتالي ليس كائناً موضوعياً، فالكائن الذي لاتكون ذاته موضوعاً لكائن ثالث، لايكون بالتالي مالكاً لوجود موضوعه، أي بعبارة أوضح: لايكون متواصلاً موضوعياً، وكيانه ليس موضوعياً.

فالكائن اللاموضوعي، هو اللاكائن. دعنا نفترض وجود كائن لاتكون ذاته موضوعاً، لايملك موضوعاً، فهو سيكون في المقام الأول، مجرد كائن لايوجد خارج ذاته، وحيد ومعزول، فطالما توجد مواضيع خارج ذاتي، فهذا يعني أني لست وحيداً، أنّي آخر، واقع آخر خارجاً عن ذاتي. فبالنسبة لهذا الموضوع الثالث أكون أنا بالتالي واقعاً آخر غير ذاتي: موضوعها. حيث إن افتراض وجود كائن ليس موضوعاً لكائن آخر، يعني عدم وجود كائن موضوعي، إلا أن الكائن اللاموضوعي هو محض تصور غير حسي، غير واقعي، أي مجرد كائن خيالي، محض تجريد، فلكي نكون حسيين، أي واقعيين، يعني

كوننا مواضيع للحس، وبالتالي نمتلك مواضيع حسية خارج ذاتنا، فأن تكون كائناً حسياً وتجريبياً معناه أن تعاني، أن تجرّب.

الإنسان ككائن حسّي، موضوعي، هو كائن مُعانٍ، ومادام يشعر بمعاناته فهو كائن عاطفي، والعاطفة هي طاقات الإنسان النازعة إلى امتلاك موضوعها. إلا أن الإنسان ليس مجرد كائن طبيعي، إنه كائن إنساني وطبيعي. إنه كائن موجود من أجل ذاته، وبالتالي فهو كائن نوعي: انطلاقاً من ذلك نراه يعبر ويحقق ذاته في الوجود كما في الفكر، وبالتالي فالمواضيع الإنسانية ليست هي أشياء طبيعية كما تقدم ذاتها مباشرة، كما أن الحس الإنساني كما يعطى تلقائياً، موضوعياً، ليس مجرد حساسية إنسانية، كما نرى أن الطبيعة الموضوعية والذاتية لاتقدم نفسها مباشرة في شكل مؤات للكائن الإنساني، وطالما أن كل شيء طبيعي يجب أن يملك أصله، فكذلك الإنسان لديه عملية تطور نقطة البدء: التاريخ الذي هو عملية تصعيد وتعالٍ ذاتي واعٍ.

3 ـ إن اغتراب الوعي لايملك فقط ميزة سلبية، وإنما ايجابية.

4 ـ وهذه الإيجابية ليست بالنسبة لنا أو لذاتها بل بالنسبة للوعي نفسه.

5 ـ لأن نفي الموضوع أو إلغاء الذات بالنسبة للوعي يؤدي إلى تطور إيجابي: فالوعي يدرك هذا الإلغاء من خلال تغريبه لذاته، حيث عن طريق هذه الوسيلة، يصل إلى معرفة ذاته كموضوع، أو من أجل الوحدة اللامنقسمة للوجود من أجل ذاته، يعي الموضوع أنه الذات.

6 ـ من جهة أخرى، إن هذه اللحظة الأخرى موجودة تعادلياً، وحاضرة بحيث يستبدل الوعي ويعيد استيعاب الإغتراب بشكل موضوعي، إنها موجودة داخلياً في الكائن الآخر، كوجود اللحظة السابقة لها.

لقد رأينا أن إمساك الوجود الموضوعي المغترب، واستبدال الموضوعية في وضعية الاغتراب (الذي يجب تطوره من حاله «الغيرية اللامبالية» إلى (الاغتراب التناقضي الواقعي)، تحدد بالنسبة لهيغل وبشكل أولي عملية الاستبدال طالما أنها ليست الخصائص المحددة للموضوع بل طابعه الشيئي، الذي يشكل فضيحة اغتراب الواعي الذاتي، الوسيلة التي يوجد بها الوعي، والتي يُوجِد من خلالها شيئاً بالنسبة إليه، هي المعرفة، التي تشكل فعله الوحيد،

وعلاقته الموضوعية الوحيدة. لهذا فهو يعرف أن إلغاء الموضوع (أي عدم التغاير بين ذاته وموضوعها) ناتج عن معرفته للموضوع، بوصفه يمثل الاغتراب الذاتي للوعي، أي يعرف ذاته (يعرف المعرفة بوصفها موضوعاً). لأن الشيء هو مجرد مظهر خارجي للموضوع، خدعة، والذي بشكل جوهري لايكون شيئاً سوى معرفة الذات من خلال مواجهتها لذاتها، لتشكيل عملية الإلغاء، فالمعرفة مدركة بأنها في تواصل ذاتها مع الموضوع، فإنها تضع ذاتها خارجاً، يُغرِّب ذاتها، مما يجعل هذه الذات تظهر كموضوع بالنسبة لذاتها: خارجي، حيث موضوعها هو ذاتها.

من جهة أخرى يعتبر هيغل هذه (اللحظة) الأخرى كحاضر في الوقت نفسه: بالتحديد، أن الوعي يقوم باستبدال اغترابه، ثم يعيد استيعابه، وبالتالي فهو في (بيته) أثناء وجوده في كيانه الآخر.

في هذا العرض الهيغلي تتجمع كافة أوهام التأمل: أولاً ـ الوعي ـ الوعي الذاتي ـ هو في (بيته)، في كيانه الآخر. وهذا يعني ـ لو تجردنا من تجريد هيغل، واستبدلنا الوعي الذاتي للإنسان بالوعي الذاتي ـ أن الوعي يدعي أنه مباشرة آخر بالنسبة لذاته، للعالم المحسوس، الواقع والحياة: إنه تفكير يصل إلى ذاته عن طريق الفكر (فيورباخ). إن هذا الجانب متضمن به، ومادام هو، كوعي، هو وعي محض، يشعر بذاته، بأنه غير مستهدف بالموضوعية بل بالموضوعية، بوصفها كذلك.

ثانياً ـ هذا يتضمن أن الإنسان الواعي ذاتياً ـ طالما يقوم بتحديد واستبدال العالم الروحي (أو النمط الروحي الكوني لوجود العالم) ـ فهو إذاً يعمل على تقويته مرة ثانية. في هذا الشكل المغترب الذي يقدمه باعتباره (وجوده الحق) يعيد تأسيسه، ويدعي أنه في (بيته)، في هذا الكائن الآخر. فعلى سبيل المثال: بعد استبداله الدين، عندما يحدد الدين بوصفه نتاج الاغتراب الذاتي، يجد نفسه عند ذاك يقوم باكتشاف عملية توكيد ذاته في الدين، كدين. إن هذا هو جذر الوضعية الزائفة لهيغل، أو بالأحرى للنقد المحض ظاهري الذي قام به، أو كما يدعو (فيورباخ): (وضع (مباشرة) ـ نفي ـ إعادة تأسيس الدين واللاهوت) عند هيغل).

هنا نجد العقل معتبراً نفسه في (بيته) أثناء وجوده في (اللاعقل). وهذا يؤدي إلى أن الإنسان الذي يدرك أنه يحيا حياة مغتربة، على صعيد القانون والسياسة... الخ، يمكن، رغم ذلك، أن يقود ذاته وحياته الإنسانية الحقيقية إلى التعايش مع نفس هذه الحياة الإغترابية.

لذلك فإن التوكيد الذي يدخل في تناقض مع ذاته، ومع المعرفة ومع طبيعة الموضوع، هو بالتالي المعرفة والحياة الحقة. لذلك لايعود هناك حاجة بعد الآن، إلى طرح التساؤل حول تصالح هيغل مع الدين والدولة... الخ. فلو أدركت الدين باعتباره الوعي الذاتي الإنساني المغترب، فما أدركه فيه ليس وعيي الذاتي، وإنما أدرك وعيي الذاتي المغترب المتأكد فيه. لذلك، فإن ذاتي، ووعيها الذاتي الذي يشكل جوهرها، لاتتحقق في الدين، بل في عملية محو وتقديم بديل الدين.

بينما لدى هيغل، يكون نفي النفي، ليس عملية تحقيق الوجود الحقيقي من خلال نفي الوجود الوهمي، بل تأكيداً للوجود الوهمي وتحققاً للاغتراب الذاتي من خلال إنكاره ورفضه: إنكار هذا الوجود الوهمي، ككائن موضوعي موجود خارج الإنسان، ومستقلاً عنه، ومن ثم تحويله إلى داخل الذات.

إن فعل الاستبدال يلعب دوراً غريباً، تتعايش فيه الأفكار والتحفظ، الرفض والتوكيد، وبحيث تكون متواصلة مع بعضها داخلياً، فعلى سبيل المثال، في كتاب هيغل (فلسفة الحق) [1821]، يستبدل الحق الخاص بأخلاق المساواة، والأخلاق المستبدلة، تعادل العائلة، والمجتمع المدني المُستبدل يختصر في الدولة.... إلا أنه في الواقع تظل كل هذه القضايا دون حل فعلي، إنها لحظات حركة.

في وجودها الفعلي، تكون هذه الطبيعة المتقلبة ذات طابع متواري، إنها تظهر في الفكر، في الفلسفة، وبالنتيجة، فإن وجودي الديني الحقيقي ليس في الدين، بل من خلال وجودي في فلسفة الدين، ووجودي السياسي الحق يتم في فلسفة الحق، ووجودي الطبيعي الحقيقي عن طريق فلسفة الطبيعة، ووجود ووعي الإنسان الحقيقي لايتحقق إلا من خلال الفلسفة، ولكن، لو كانت

فلسفة الدين هي الوجود الحقيقي الوحيد للدين، فلا أكون متديناً حقاً، إلا كفيلسوف ديني، وفي الوقت نفسه، أنكر العواطف الدينية الفعلية، والإنسان المتدين الفعلي الواقعي. إلا أنني في الوقت نفسه، أقوم بتوكيدها، وتقويتها جزئياً، من خلال وجودي المتعايش معها، أو من خلال مواجهتي لها في إطار الوجود المغرَّب نفسه. ومن جهة أخرى، أقوم بإثباتها من خلال اعتبارها شكل مظهري آخر، كإدعاء، وكمجرد أسارير عن الوجه الحقيقي للدين، والذي أقوم بتغطيته بعباءة.

فمن جهة، إن هذا الاستبدال هو استبدال الوجود والفكر، وبالتالي، فالملكية الخاصة، كفكرة، يتم استبدالها بفكرة الأخلاق، وطالما أن الفكر يتخيل نفسه موجود (بذاته) بدون وسيط، أي الذي هو الواقع الحسي، حيث يقوم ـ كفكر ـ فِعله بمعزل عن الواقع، لذلك فإن الاستبدال في الفكر، الذي يحصل مع ترك موضوعه، موجود في حالته الفعلية الواقعية كما هي، يجد نفسه دائماً مهزوماً من قبل الواقع.

ومن جهة أخرى، مادام الموضوع يصبح بالنسبة للفكر مجرد (لحظة) من لحظاته، فإنه لاينظر للواقع في وجوده الواقعي إلا بوصفه توكيداً للفكر، وللوعي الذاتي، وللتجريد.

من هذه الزاوية، إن ما قام هيغل باستبداله في الفلسفة، ليس هو الدين الواعي، الدولة، الطبيعة، بل الدين كموضوع للمعرفة: أي قام بتحويله إلى دوغمائية.... الخ. لذلك فهو يقف بالتحديد في وجه الوجود الفعلي، وفي وجه العالم غير الفلسفي، ومفاهيمه حول الدين: إنه يعارض التصورات التقليدية فقط.

إلا أن الرجل المتدين يمكن أن يرى في هيغل حالة توكيده الأقصى.

إن الاستبدال ـ كحركة موضوعية ـ يقوم فعلياً بعملية استيعاب وضم الاغتراب إلى ذاته، وهذا يتم من خلال إمساك الوجود الموضوعي، عن طريق استبدال موضوع اغترابه.

إلا أن هذا لايمكن تحقيقه إلا عن طريق التموضع الواقعي للإنسان، بالإمساك الواقعي بالوجود الموضوعي عن طريق تدمير الحالة الاغترابية للعالم الموضوعي ومن خلال وضع نهاية للنمط الاغترابي للوجود.

إن الإلحاد بوصفه حركة تعلن إنهاء الله، يمثل ظهوراً للمذهب الإنساني النظري، كما أن الشيوعية كإنهاء للملكية الخاصة، تمثل دفاعاً عن الحياة الواقعية بوصفها ملكاً للإنسان.

إن الالحاد هو مذهب إنساني، يتوسط للوصول إلى ذاته من خلال رفض الدين، بينما الشيوعية هي مذهب إنساني يتوسط للوصول إلى ذاته يرفض الملكية الخاصة.

إلا أن وجود هذا التوسط، هو الذي يمنع، بالتحديد، نشوء المذهب الإنساني المتجذر ذاتياً والإيجابي (وهذا يمثل ضرورة تشرط غيرها)[*].

إن الالحاد والشيوعية، لايمكن أن يكونا هروباً، أو تجرداً، أو فقداناً للعالم الموضوعي الذي خلقه البشر عن طريق تموضع طاقاتهم، ولايجب أن يكونا عودة مُفْقِرَة إلى البساطة البدائية واللاطبيعية: إنهما بعبارة أصح، يجب أن يكونا الانبثاق الواقعي الأول، والتحقق الحقيقي لطبيعة الإنسان كشيء واقعي.

إلا أن هيغل من خلال رؤيته للخصائص الإيجابية للنفي ذو المرجعية الذاتية (حتى لو في صيغتها المغرّبة)، يدرك الانفصال الذاتي للإنسان، اغتراب وجوده وضياع موضوعيته، وواقعه، في إطار كون ذلك هو الانكشاف الذاتي للإنسان، تغيير الطبيعة، والتموضع، والتحقق. باختصار، إنه يرى العمل كفعل للخلق الذاتي للإنسان (في شكل مجرد أيضاً)، إنه يمسك علاقة الإنسان مع ذاته ـ ككائن مغترب، وعملية ظهور وعيه، وحياته النوعية ـ بوصفها عملية تظاهر وجوده المغترب.

ولكن، مادام المفهوم ذو طابع شكلي، ومجرد، فإن عملية الغاء الاغتراب، تتحول إلى تقوية له، وإثبات له. حيث يرى هيغل أن حركة الخلق الذاتي (والتموضع الذاتي المتجسد في شكل الانفصال الذاتي)، هما التعبير المطلق، وبالتالي النهائي للحياة الإنسانية التي تكون غايتها موجودة في ذاتها،

وهما، أيضاً، في حالة سلام مع ذاتيهما، وفي وضع التوحد مع طبيعتهما.

إن هذه الحركة ـ في شكلها المجرد كديالكتيك ـ منظوراً إليها بوصفها الحياة الإنسانية الحقة، تمثل، ـ انطلاقاً من كونها تجريداً ـ حالة اغتراب للحياة الإنسانية: إنها، يُنظر إليها كعملية تطور إلهية، وبالتالي بوصفها التطور الإلهي للجنس البشري، العملية التي يجتاز فيها الكائن المطلق، المجرد، المحض، كمتغاير عن ذاته، مراحل نموه.

إلا أنه من الواجب أن تمتلك هذه العملية محمولها، ذاتها، إلا أن الذات، أول ما تنبثق كنتيجة، تعي ذاتها كوعي مطلق بوصفها «الله»، الروح المطلقة، الفكرة العارفة الذاتية، والمنفتحة ذاتياً. مما يجعل الإنسان والطبيعة الواقعيان محض مساند، ورموز لهذا الإنسان اللاواقعي، المصوَّف. لذلك تصبح الذات والمحمول في علاقة مقلوبة مع بعضهما البعض، (ذات ـ موضوع) صوفيان: ذاتية تتجاوز موضوعها، أي، الذات المطلقة، المتكونة من خلال عملية تطور الاغتراب الذاتي، العائد إلى ذاته، والمعيد استيعاب هذا الاغتراب من خلال دورانية في داخل ذاته.

فما دام هيغل يعادل الإنسان بوعيه الذاتي، بالموضوع المغترب، فإن الوجود الواقعي المغترب للإنسان، هو الوعي. وهذا، مجرداً عن فكرة الاغتراب. هو تعبيرها الفارغ واللاواقعي. أي محض السلب. وبالتالي بإن إنهاء الاغتراب هو، بالانهاء التجريدي لهذا التجريد الفارغ، لنفي النفي. وهكذا فإن الفعالية الملموسة والحسية للتموضع الذاتي، يتم تخفيضها إلى مستوى السلبية المطلقة المجردة.

إن هذه السلبية (النفي) المزعومة، هي محض شكل فارغ ومجرد عن الفعل الحياتي الواقعي، ولاتحوي سوى مضمون شكلاني، ينتج عن طريق الفكر التجريدي، الذي يحيل إلى كل المضامين، وبالتالي فهو ذو طابع حيادي وشرعي (مسالم) تجاه أي مضمون ومتباعد عن الروح والطبيعة الواقعيين. إن الانجاز الإيجابي لهيغل في منطقه التأملي، هو تبيانه أن المفاهيم المحددة، أشكال الفكر الثابتة، أثناء عملية استقلالها عن الطبيعة والروح، هي نتيجة ضرورية للاغتراب العام للطبيعة والفكر الإنسانيين. وأننا لايمكننا التقاطها (كشمول)

إلا من خلال كونها مثلت لحظات في عملية تطور التجريد. فمثلاً: الكائن المتجاوز هو الجوهر، والجوهر المتجاوز هو المفهوم، وهذا تجاوزياً هو الفكرة المطلقة. ولكن ماهي الفكرة المطلقة؟ إنها يجب أن تتجاوز ذاتها ـ إذا لم ترد أن تضع عقبات في مسيرة تطور التجريد منذ نقطة البدء من خلال وضعها لذاتها ككلية للتجريدات، وفاهمة ذاتياً. ولكن التجريد بوصفه لاشيئاً، فإنها يجب أن تستبعد ذاتها كتجريد للوصول إلى الكينونة التي هي نقيضها المطلق، الطبيعة: إن المنطق كله هو إظهار للفكر المطلق والمجرد بوصفه لاشيء بالنسبة لذاته، وأن فكرته المطلقة كذلك، من حيث أن الطبيعة هي وحدها الشيء.

إن الفكرة المطلقة ـ التي (تُرى، من وجهة نظر وحدتها مع ذاتها، هي بديهية)، (هيغل: «الموسوعة»)، والتي في حقيقتها الذاتية المطلقة، تقرر ترك تحديدها البدئي، ووجودها الآخر، أي الفكرة المباشرة بوصفها منعكسة عنها ـ تظهر «بحرية من خلال ذاتها بوصفها هي الطبيعة» «هيجل». إن هذه الفكرة التي تسلك هذه الطريقة الخيالية والغريبة، والتي أدت إلى كثير من أوجاع الرأس للهيجليين، هي بشمولها ليست سوى تجريد، يرى أنه من الحكمة أن يقدم أضواء حول حقيقته، ويصل من خلال أوضاع مزيفة إلى إلغاء ذاته للوصول إلى الخاص والمحدد: فالفكرة المجردة والتي بدون الحاجة إلى (توسط) تصير بديهية، هي لاشيء، فكر مجرد يستعيد ذاته. حيث إن عملية الانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعة، هي مجرد انتقال من التجريد إلى البديهة. هذا الانتقال الذي يبدو صعباً إلى حد بعيد، على المفكر التجريدي إنجازه، مما يدفعه إلى التعبير في هذه المصطلحات الغريبة. فالمشاعر الصوفية التي تدفع الفيلسوف من الفكر المجرد إلى البديهية، تتمثل في التوق إلى امتلاك مضمون «ما». فالانسان المغترب عن ذاته، يتجسد في الفكر المغترب عن وجوده، أي عن حياته الطبيعية والإنسانية. حيث تكون أفكاره بالنتيجة، هي أرواح موجودة خارج الطبيعة والإنسان. فهيغل في (المنطق) يقوم بوضع كل هذه الأرواح في السجن معاً، ويتصور:

أولاً ـ كل منها كنفي، اغتراب الفكر الإنساني.

ثانياً ـ وكنفي النفي. أي استبدال هذا الاغتراب بوصفه التعبير الواقعي

عن الفكر الإنساني. ولكن هذا النفي للنفي مقيدٌ ضمن إطار الاغتراب، فإنه يكون من جهة حفظاً لهذه الأشكال الروحية على الاستمرار في اغترابها، ومن جهة أخرى، هو حالة (سكون) في الفعل النهائي الذي يمثل ارجاعاً ذاتياً، بوصفه الوجود الحقيقي لهذه الأشكال الروحية[1]..

أبعد من ذلك وبمقدار مايدرك التجريد ذاته، ويمارس سأمه المتزايد في ذاته، بقدر ما يظهر عند هيغل في إطار عملية الاستيعاب لهذا الفكر المجرد الذي يتحرك وحيداً في محيط الفكرة، وهو في حالة خلو من كل شيء، مما يدفعه إلى تحديد الطبيعة ككائن، والانتقال إلى البديهية.

إلا أن الطبيعة أيضاً، إذا أخذت منعزلة ومجردة في ذاتها، ومنفصلة بشكل صارم ـ عن الإنسان، هي لاشيء بالنسبة له، وبالتالي فإن الفكر المجرد الذي يهبط بنفسه إلى مستوى البديهة، يجعل الطبيعة بديهة مجردة. فكما تبدو الطبيعة غامضة ومبهمة عند مفكر معين ـ وهي تكون كذلك بالنسبة إليه ـ من خلال تقديمها كفكرة مطلقة، وكوجود للفكرة، فهذا يأتي كنتيجة لاظهارها من خلال ذاته التي لاتنظر إليها إلا كطبيعة مجردة.

حيث نرى المفكر المجرد، يكتشف من خلال الطبيعة البديهية، أن الكينونات التي يتصور خلقها من لاشيء، من الفكر المجرد والتي وضعها في الديالكتيك الإلهي (الديني) كنتاجات مجردة للتفكير، هي، بشكل لانهائي، مغلقة دائرياً، في بدايتها ونهايتها على ذاتها، بحيث لايمكن أن تصل إلى الواقع الخارجي، وأنها محض تجريدات بعيدة عن الخصائص الطبيعية. فشمول الطبيعة، يُلخّص عنده، كإعادة إلى المجردات المنطقية، المتجسدة في شكل خارجي وحسي. إن بديهية الطبيعة هي ببساطة فعل التوكيد لتجريده من خلال التأطير الواعي لعملية تعميم مجرداته. لهذا يكون الزمن معادلاً للسلبية التي تعود إلى ذاتها. «هيجل».

«إن الطبيعة تُظهر ذاتها كفكرة موجودة في كائن آخر. ومادامت هذه الفكرة في هذا الشكل، هي نفي لذاتها أو خارجية بالنسبة لها، فإن الطبيعة هي ليست خارجية نسبياً بالتضاد مع هذه الفكرة، بل إن خارجيتها تُشكل الصورة التي توجد من خلالها كطبيعة». (هيغل، «المنطق»، ص ٢٢٧».

ولكن الخارجية هنا لايجوز أن تفهم باعتبارها العالم المتغاير للحس، المفتوح للضوء لأحاسيس الإنسان. إنها تؤخذ في معنى الاغتراب، الخطيئة، النقص، الذي يجب أن لايكون موجوداً. لهذا السبب يكون صحيحاً أنها ستظل مجرد فكرة. إلا أن المفكر المجرد يدرك أن المحسوس والخارجي في التناقض مع الفكر الدائر حول ذاته، هما جوهر الطبيعة، ولكنه لايعبر عن هذه التناقضات إلا في إطار تعارضها مع الفكر، وباعتبارها تمثل عجزاً. إلا أن الكائن الناقص لديه شيئاً خارجه، وتكون علاقته معه ذاته طابع احتياجي، أي يمكن القول، هو شيء آخر أكبر من ذاته. لأنه، بالنسبة للمفكر المجرد، على الطبيعة أن تتجاوز ذاتها، لأنها تتحقق، بوصفها كائناً متجاوزاً، من خلال تفعيل طاقاتها الكامنة.

يقول هيجل («المنطق»، ص 392): «الروح تملك الطبيعة، باعتبار الروح مقدمتها المنطقية، والكائن الذي يمثل حقيقة الطبيعة، وبالتالي مقدمتها المطلقة. في هذه الحقيقة، يتم الغاء واختفاء الطبيعة، والروح تسلم نفسها، كفكرة تحقق وجودها لذاتها، الذي يكون موضوعه، تماماً كذاته، هو المفهوم. هذه الهوية هي النفي المطلق، من حيث أنه في الطبيعة تكون موجودة الموضوعية الخارجية المكتملة للمفهوم، وفيها وعبرها ـ أي عبر الطبيعة ـ يتم تجاوز اغتراب المفهوم لكي يصل إلى توحده مع ذاته: إن المفهوم هو هذه الهوية، بمقدار كونه عودة من الطبيعة».

ثم يضيف هيغل: «الالهام، كفكرة مجردة، هو عبور غير توسطي، إلى عملية تحقق الطبيعة، بوصفها ميداناً لتكشف الروح، والتي تتميز بكونها حرة، من حيث أنها تأسيساً للطبيعة باعتبارها عالمها، الذي يكون كتأسيس هو انعكاس لقوة الروح، وفي الوقت نفسه، تكون الروح هي الافتراض المسبق للعالم، بوصف الأخير هو طبيعة مستقلة وجودية. فالتكشف في المفهوم هو عملية خلق الطبيعة كميدان لتحقق كينونة الروح، من حيث اكتسابها، عبر هذا الميدان، لتوكيدها الذاتي، ووصولها إلى حقيقتها التي هي الحرية». ثم يتابع هيجل: «المطلق هو الروح، وهذا هو التعريف الأعلى للمطلق».

هوامش الملحق

(*) ـ تمت كتابة «المخطوطات»، في باريس، بين الفترة الممتدة من نيسان 1844 إلى شهر آب 1844 ، وقد تم نشرها، لأول مرة، في برلين، عام 1932 .

(1) لهذا السبب، يقوم هيغل باستبدال فعل التجريد الدائر حول ذاته، بهذه المجردات الثابتة، إلا أنه من خلال فعل ذلك، قد استحق فخر الإشارة الأولى إلى مصدر كل هذه المفاهيم الغامضة التي تنتمي بالأصل إلى الفلسفات المختلفة، حيث قام بحملها وتصنيفها في إطار سلسلة من المجردات. وسوف نرى لاحقاً، لماذا فصل هيجل الفكر عن الذات، فمن الواضح على كل حال، أنه إن لم يكن الإنسان إنسانياً، فإن عملية التعبير عن طبيعته لاتكون إنسانية، وبالتالي فإن الفكر ذاته، لايمكن تصوره كتعبير عن طبيعة الإنسان، وعن ذاته الإنسانية والطبيعية، التي تحيا في المجتمع والعالم والطبيعة.

(*) يقول ماركس في موضع آخر من «المخطوطات» (ص 140): «أن الإلحاد، بوصفه رفضاً لواقعية وجود كائن متجاوز للإنسان والطبيعة، لم يعد ذا معنى، من حيث كون الإلحاد هو رفضاً لوجود الله ويحاول من خلال هذا النفي، تأكيد وجود الإنسان. كما يجب على الاشتراكية أن تكف عن اتباع هذا الأسلوب المداور: فهي يجب أن تبدأ من الإدراك الحسي التجريبي والنظري لكلٍ من الإنسان والطبيعة، بوصفهما كائنين جوهريين. فالاشتراكية هي وعي ذاتي إنساني إيجابي، وليست وعياً ذاتياً يتم تحقيقه عبر نفي الدين، تماماً كما أن الحياة الواقعية للإنسان هي إيجابية ولايجوز تحقيقها أو اثباتها عبر مجرد نفي الملكية الخاصة، كما تقدم ذلك الشيوعية الفجّة. فالشيوعية هي الشكل التدرجي المنطلق من النفي وصولاً إلى المرحلة التالية من التطور التاريخي، من حيث كونها العامل الواقعي والضروري لتحقيق إعادة تأهيل وانعتاق الإنسان من هنا، فالشيوعية هي الشكل الضروري والمبدأ الدينامي للمستقبل القادم. إلا أنها، ليست، في حد ذاتها، غاية التطور الإنساني، وإنما هي مجرد النموذج للمجتمع المؤَنْسَنْ».

الفهرس

يقول إريك فروم: «تمثل فلسفة ماركس احتجاجاً ضد اغتراب الإنسان، ضياعه عن نفسه وتحوله إلى شيء. وفلسفة ماركس احتجاج، احتجاج متشرب بالإيمان في الإنسان وقدرته على تحرير ذاته وتحقيق طاقاته. إلّا أن هذا الإيمان أصبح اليوم نادراً إلى حد بعيد في الفكر الغربي.

«ولهذا السبب ستبدو فلسفة ماركس متخلفة وذات طابع طوباوي لكثير من القرّاء **المُصابين بعدوى روح الإذعان المُعاصرة** ولهذا السبب بالذات إن لم يكن لأسباب أخرى أيضاً فإنهم سيرفضون صوت الإيمان في قدرات الإنسان والأمل في قابليته لأن يصير ما هو كامن فيه.

«ورغم ذلك ستبقى فلسفة ماركس مصدراً لرؤية وأمل جديدين سيُمكناننا من التعالي على الأطر الضيقة للتفكير الميكانيكي الوضعي الذي يسود ميدان العلوم الاجتماعية في هذه الأيام. وهذا ضروري إن كان يُراد خروج الغرب حيّاً من قرن «المحاكمة هذا».

إريك فروم مفكر كبير من خارج الصف الماركسي، يسعى في كتابه هذا إلى إزالة التشويه الذي ألحقته الرأسمالية بماركس ويستخلص أجمل المفاهيم التي ابتدعها ماركس في مخطوطاته الفلسفية والاقتصادية «مفهوم الإنسان» ليقدمه إلى مجتمعه، المجتمع الأمريكي. لكن هل يُقدم مفكر ماركسي آخر من هذا المستوى على إزالة التشويه الذي ألحق بماركس من قِبَل من يُسمّون أتباع ماركس؟

الناشر



ص.ب: ٤٤٩٠ - هـ/فا: ٢١٢٦٣٢٦